تاریخ شروع هذا الکتاب فی یوم الاحد
سابع عشر من شهر شعبان المعظم من شهور
سنه ۱۰۰۰ ...
من الهجرة النبویة
المحمدیه صلعم

ابوالحسن اسماعیل بن
محمد بن عبد الله ...

هو الموفق المعين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله لا يخفى على الناظر ان المذكور اه لا يخفى ان كلام الحج لا يدل على ان هذا النمط
في الوجود المطلق وفي بيان ان الوجودات الخاصة علل له بل انه في الوجود المطلق و
الوجودات الخاصة التي علل له في الواقع وهذا لا يستلزم ان يبين في هذا النمط ان
الوجودات الخاصة علل الوجود المطلق وهو ظ قوله لان المقول بالتشكيك اه
هذا وان كان كذلك لكن الظ ان زعمهم ان الوجود مقول بالتشكيك على الوجودات
الخاصة كما يظهر من تتبع كلماتهم وعلى هذا ينبغي حمل الوجود على المبدأ لا المشتق وان كان
الظ بالنظر الى الواقع ان المشتق مقول بالتشكيك لا المبدأ قوله وايضا قد تقرر
في موضعه اه ليس المنظور في هذا النمط البحث عن الامور العامة بل عن حقايق
انه قد تقرر ان الامور العامة المشتقات وهو ظ قوله ثم اقول الاصوب ان يحمل كلام
الشيخ اه لا يخفى ان هذا الحمل غير مفيد على زعم المحشي اما اولا فلان معتقده انه
لا بد من حمل الوجود على الموجود وهذا على خلافه واما ثانيا فلان ايراده على الحج كان
باعتبار ان في هذا النمط لم يذكر ان الوجودات الخاصة علل للوجود المطلق ونظر
يرد على هذا الحمل ايضا اذ لم يذكر في هذا النمط ان العلل لعروض الوجود المطلق للوجودات
الخاصة والوجه ان يراد على الحج انه لم يعلم في هذا النمط ان الوجودات الخاصة علل
للوجود المطلق بل يجوز ان يكون علله غيرها فلا بد من بعد فنقول ان مراد الحج من
قوله ثم نبحث عن الوجود الممكن والوجود الواجب وهو بحث عن الوجودات الخاصة
انه يبحث عن الممكن والواجب وهو بحث عن الوجودات الخاصة ولا شك ان الوجودات
الخاصة علل للوجود المطلق فاستقام الكلام على انه لا شك انه اذا اثبت ان الوجود
المطلق مقول بالتشكيك بالنسبة الى افراده ويكون عرضيا لها وثبت بذلك ان

للوجود

للوجود افرادا خاصة لا حصصا فالظ ان الوجودات الخاصة لها تقدم على الوجود
المطلق وعلية ما بالنسبة اليه وذلك كاف في المقام اذ لا يلزم ان يكون
بيان العلية في هذا النمط بل يكفي حصول العلة في الواقع والبحث عما هو العلة
في نفس الامر ويصدق ان هذا النمط في الوجود وعلله فالظ ان البحث عن الوجود الواجب والوجود
الممكن بحث عن الوجودات الخاصة التي هي علل في الواقع قوله فمبني على الخلط
بين ما فيه الاختلاف اه لا يخفى ان ما ذكره الحج من ان من الناس من ذهب الى
ان الاشتداد والتضعف اختلاف في نفس المهية بالكمال والنقص اشارة الى مذهب
الاشراقيين والقائلين بجواز التشكيك في الذاتيات حيث قالوا ان المهية
مختلفة في افرادها بالكمال والنقص وان الاختلاف بالكمال والنقص لا يستدعي ان
ينضم الى المهية شيء آخر من فصل او غيره حتى يلزم ان لا يكون المهية متحدة في الافراد
وبهذا يقدحون في دليل المشائين من انه لو لم يكن اختلاف فلا تشكيك ولو كان
فلا اتحاد في المهية على ما هو المشهور منهم بحيث لا يخفى على من له ادنى تحصيل ثم لو كان هذا
الكلام منهم فاسدا في الواقع لما كان قادحا في مقصود الحج اذ غرضه ان هذا الاحتمال
يذهب اليه البعض وان كان فاسدا فلا بد من بيان ابطاله كما اشار اليه بقوله ولو كان
هذا مجرد احتمال لكان من اللوازم ابطاله فلاسيما فقد ذهب اليه ذاهب بما قررنا
ظهر ان الخلط واقع في كلام المحشي لا في كلام الحج قوله فنقول علية
الذات مقدم اه هذا الاحتمال مما لا يحصل له عند العقل السليم اذ لا يعقل من العلية
الا الوجود والثبوت ثم الظ ان المراد من قوله بعض المحققين هو المحقق الدواني
كما هو دابه في هذه الحاشية من انه يعبر عنه في هذه الحاشية بهذه العبارة وقد نسب ايضا
هذا الراي اليه في غير موضع من حواشيه على شرح التجريد ولكن ما وجدنا هذا الراي

[illegible]

في كلام المحقق بل لما راى صدر المحققين والمحقق ابكر وشنع عليه الخ فيكون كل شئ (تامل صح)
موجودا او انه يح فيه ان المحال ان يكون كل من الوجودين قائما بالشئ علحدة (بوجودين صح)
واما اذا كان الوجود الخاص قائما وكان المطلق في ضمنه فلا محذور كما ان
البياض اذا كان قائما بالجسم وكان اللون في ضمنه فلا يقال ان الجسم ملون
مرتين وهذا شان جميع الافراد والانواع الخاصة لا يقال ان المطلق اذا كان
ذاتيا للخاص او عرضيا له يمكن كان امرا اعتباريا فالامر كما ذكرته وانه لا يلزم
من قيامه وقيام المطلق في ضمنه محذور لكن اذا كان عرضيا وكان موجودا كما
هو المفروض من وجود المطلق ايضا في الخارج فلا اذ نقول ان الفرق ثم
لابد له من دليل وايضا المعلولية في الخارج لا يستلزم وجود المطلق في الخارج
بل يجوز ان يكون المعلولية في الخارج باعتبار كون الخارج ظرفا لنفسه وعلى هذا يكون اعتباريا
ايضا فافهم **قوله** ويرد على قوله فيكون كل شئ آه هذا الايراد مما لا محصل له اصلا ولا معنى
لان يكون الوجود قائما بشئ ولم يكن الموجودية به وما قالوا في الواجب ليس كما فهم
وتفصيل القول فيه في حواشينا على الشرح الجديد للتجريد فارجع اليها **قال** الخ فلا يمكن
تصور الوجود المطلق بدون تصور احد الوجودات الخاصة فيه ان معلولية الوجود
المطلق باعتبار الوجود في العقل لا يستلزم ان يكون الوجودات الخاصة علة له
باعتبار وجودها في العقل ايضا حتى يلزم ما ذكر بل يجوز ان يكون باعتبار وجودها
في الخارج وهو ظ **قوله** وذلك بان يتصف شئ ما في العقل به فلا ينفك آه فيه انه
على هذا ايضا يلزم ان يكون الشئ موجودا بوجودين في الذهن وهو مح على زعم الخ
اذ لا فرق في ذلك بين الذهن والخارج قطعا ولو منع استحالته فالجواب هو هذا
كما ذكرنا ولا حاجة الى التزام ان المعلولية باعتبار الوجود بنفسه في العقل بل لو

كان في الخارج ايضا لما كان فيها محذور على ما بينا فتدبر **قوله** وورود هذين الاعتراضين اه
لو كان كلام الخ منعا وسندا ايضا يرد هذان الايرادان على السند وان لم يبطلا المنع
وهذا ايضا نوع من الايراد متجه **قوله** ثم المراد مطلق الوجود في توجيها للامام اه لا يخفى
ان هذا اللفظ ليس في كلام الامام حتى يحتاج الى توجيهها بل ما قال الا ان الكل جمع
مهملة فلا يقتضي الكلية فلا يلزم ان يكون العلل عللا لجميع الموجودات حتى الواجب
وبهذا صار عدم الاحتياج الى التقدير الذي ارتكبه الخ اظهر فافهم **قال** الخ لان الحكم الخ
فيه تامل **قال** الخ وايضا بني ذلك على ان آه فيه ان البناء على ذلك وكونه منخرطا في سلك
البديهيات لا يوجب تصدير الفصل بالتنبيه كيف واثبات جميع النظريات ينتهي
الى المقدمات البديهية الم يعد الى الآن ان المقدمات القريبة للمط اذا كانت
بديهية يصدر الفصل بالتنبيه حتى يق كان مراده ان هذه المقدمة القريبة للمط لما
كانت منخرطة في سلك البديهيات صدر الفصل بالتنبيه فتنبه **قال** الخ وهو ان الكمال الخ
كان مراد الشارح من الذات في قوله ما له مكان او وضع بذاته ما يقابل العقل بقرينة
ما سبقه ويح لا يرد عليه ما اورده الخ فافهم **قال** الخ وضمير هو راجع الى الشئ والضمير
راجع الى ما والحاكم عبر عنه بالشئ **قال** الخ وايضا ان عنى بقوله اه لا يخفى ان هذا
ليس ايرادا علحدة بل ماله الى الايراد السابق اذ لا بد فيه ايضا من التمسك بان
مقارنته للوضع في الخارج ليست على سبيل اللزوم والا لم يكن صورته العقلية ايضا
مطابقة للكثيرين في الخارج وهو ظ ويح لا يحصل ايرادان متغايران تغايرا
يعتد به كما لا يخفى **قوله** يرجع الى ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله الخ تخصيص جوهر
الى هذا القول لا وجه له بل يمكن رجعه الى الاعتراض الاول ايضا بل قد عرفت انهما
متحدان في المال فافهم **قوله** بل انما ينفي كونها محسوسة بالاستقلال فيه انه على هذا

لا ينفع في المقصد او لعل مراد المخالفين ان كل موجود في الخارج لا بد ان يكون محسوسا
في الجملة سواء كان محسوسا بذاته وبالاستقلال ولا اما ليس محسوسا اصلا ليس بموجود فيه
وح لا يبطل هذا الدليل ما ادعوه اذ غاية ما يلزم منه ان الطبايع ليست محسوسة بالاستقلال
وبالذات لكنها في الخارج لا ينفك عن المحسوسية كما اعترفتم به فلم ينفع في رد ما ادعوه
وهو ظ وستسمع عن الامام ما يصلح جوابا لهذا قال الح وان عنى به انه لم يكن
مشتركا في الخارج فسلم فيه انه على هذا يتم المرام اذ قد اخذ في الدليل ان القدر المشترك
موجود في الخارج فيكون مشتركا في الخارج فاذا سلم انه على هذا لا يكون مشتركا في
الخارج فيتم الدليل ولو اريد انه يسلم ان الاتصاف بالاشتراك ليس في الخارج على
ما هو المشهور منهم ان الكلي مشترك بين افراده في الخارج لكن اتصافه بالاشتراك
ليس في الخارج بل في الذهن فنقول ان هذا القول مع انه غير صحيح عندنا لا ينفع
في المقام اذ المستدل يعني انه يلزم ح ان لا يكون مشتركا في الخارج لا ان لا يكون
متصفا بالاشتراك في الخارج ولا شك في لزومه مع قطع النظر عن النظر الاول
الذي اورده الح والحاصل انه على تقدير وجود الكلي الطبيعي في الخارج لا محيص
عن القول بصحة تغير الكلية بالاشتراك سواء قلنا ان الاتصاف بالاشتراك
في الذهن فقط على ما هو المشهور او في الخارج ايضا على ما هو زعمنا وعند اختصاص
الكلي بالوضع يبطل ذلك الاشتراك نعم لو لم يكن الكلي موجودا في الخارج
وكانت الكلية بمعنى مطابقته فقط لكان لهذا الكلام وجه لكن المستدل قد اخذ
وجود الكلي في الخارج ولا يمكن ان يبنى هذا الكلام على منع وجوده في الخارج اذ
هو كلام آخر سنذكره بعيد هذا فتدبر **قال** الحكم لان المختص بذي الوضع اه
فيه ان المختص بوضع في الخارج المستلزم له لا يمكن ان يحصل له في الذهن صورة

يحصل له

4

منطبقة على كثيرين في الخارج فلا بد في الايراد ان يستفسر ويقال ان اردت بالاختصاص
الاستلزام فلا نم الملازمة وان اريد به مجرد المقارنة فمسلم لكن لا نم انه لو كان
كذلك لم يطابق في الذهن لكثيرين وعلى هذا لا يوجد فرق يعتد به بين الايرادين
فافهم **قوله** فالجواب ما قررنا وحققنا قد عرفت ما في جوابه لان مبناه ما ذكره
في الجواب عن الايرادات الثلثة للح انما هو على اخذ المحسوسية المنفية في كلام
الشيخ على انها بالذات وبالاستقلال مع الاعتراف بالمحسوسية المتعقة في
كلام ~~الشيخ على انها بالذات وبالاستقلال مع الاعتراف بالمحسوسية~~ بالتبع
وقد قلنا انه ليس بنافع في المقام فافهم **قال** الش واعترض بعض المعترضين
على هذا البيان اه اقول ان الامام قال في هذا المقام وللقايل ان يقول الشيخ
في هذا الفصل انما حاول الرد على من قال لا موجود الا الاجسام والاعراض
وما ذكره من الدلالة لا يبطل قولهم لانهم انكروا الانسانية الكلية مجردة عن جميع اللواحق
الغريبة وهي غير محسوسة ولكن الانسانية الكلية لا وجود لها في الخارج الذهن
وانما وجودها في الذهن والقوم انما منعوا من وجود غير المحسوس خارج الذهن
فالحاصل ان القوم انما منعوا من وجود غير المحسوس خارج الذهن والشيخ
اثبت امرا غير محسوس في الذهن فلم يكن كلامه مبطلا لمقالتهم وكذا الجواب
عنه من وجهين الاول انا بينا فيما مضى ان القدر المشترك بين الانسانية بين
الاشخاص الخارجية موجود في الخارج لان هذا الانسان عبارة عن الانسان
المقيد بقيد انه هذا ومتى كان المركب موجودا كانت بسايطه ايضا موجودة
فالانسان من حيث هو انسان لا بشرط شي موجود ولكن الانسان لا
بشرط شي غير محسوس فانه ما لم يتقيد بالقيود الجزئية المشخصة لا يصير محسوسا

غير محسوس

فثبت ان ما ليس بمحسوس موجود واشتهر لو سلم ان الامر الكلي ليس الا في الذهن
لكنا نقول قد عرفت بالدلالة انه لا يلزم من كون الشيء غير محسوس ان لا يكون
مهية معقولة واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يمكن ادعاء الضرورة في امتناع هذا النوع
من المحسوسات وهذا هو تمام الغرض لانه ليس الغرض من هذا الفصل اثبات
الموجودات المجردة بل الغرض ابطال قول من ادعى الضرورة في امتناع وجود
وقد حصل هذا الغرض انتهى وفيه ان ما ذكره من ان الانسان من حيث هو
انسان موجود لكنه ليس بمحسوس غير صحيح بل لا فرق بين موجوديته ومحسوسيته وكما
انه موجود في ضمن الاشخاص فكذلك محسوس في ضمنها والوجه الذي ذكره في عدم محسوسيته
جار في عدم موجوديته ايضا اذ كما انه ما لم يتقيد بالقيود الجزئية المشخصة لا يصير محسوسا كذلك
ما لم يتقيد بالقيود الجزئية المشخصة لم يصر موجودا والجواب بان التقيد بالقيود لا
يخرج الانسان من كونه انسانا مشتركا ثم ما ذكره في الجواب الثاني يمكن دفع الكلام
الذي ذكره سابقا كما اشرنا اليه بل اندفاع ما ذكرنا به اظهر لان الامام سلم ان الانسان
الكلي ليس بموجود في الخارج ومع ذلك يقول ان وجوده في الذهن كاف في الغرض ذكرنا
من ابطال قول من ادعى الضرورة في امتناع وجود المجردات وعلى ما ذكرنا يكون الانسان
المجرد بحسب ذاته في الخارج وان كان في الخارج محسوسا ونحن انما هذا يكون موجودا و
بطلان قولهم اظهر اذ بعد ما ثبت ان مثل هذا الشيء اي ما هو مجرد كاين في الواقع
ومع ذلك موجود في الخارج بعنوان المحسوسية فاي استبعاد في ان يصير موجودا
فيه لا بعنوان المحسوسية وكيف يمكن دعوى الضرورة في بطلانه هذا ثم لا يخفى ان
المجسمين لو ادعوا الضرورة في ذلك كما نقله الامام فابطال دعواهم هذه لا حاجة
له الى ما ذكره الشيخ بل هي باطلة [illegible] فيما ذكره الشيخ توضيح وتاييد لبطلانها

ولو

ولو لم يدعوا الضرورة فيه بل كان قولهم مجرد دعوى ان كل موجود في الخارج محسوس
كان ما ذكره الشيخ ابطالهم حيث قال انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود
هو المحسوس انتهى فما ذكره الشيخ لا يبطل دعواهم اصلا كما اشرنا اليه بل غاية ما يلزم
منه رفع الاستبعاد في وجود المجرد في الخارج وكسر سورة التصلب في خلافه
وعلى هذا لا يكون قول الشيخ فيعلم منه بطلان قول هؤلاء واقعا موقعه الا ان
يقال انهم ادعوا ان الموجود مطلقا منحصر في المحسوس كما يشعر به اطلاق الوجود
في كلام الشيخ وح يستقيم ما ذكره اذ ثبت ان المفهوم الكلي لا يمكن ان يوجد
في الوهم والخيال حتى ثبت كيف واذا جاز وجوده في الخارج فلم لا يجوز ان
يوجد فيهما ايضا فافهم **قوله** ان كل كلامه آه فيه ان هذا ايضا لا يحسم مادة الشبهة
اذ غايته انه يقيم الدليل على ان الانسان مثلا وجميع اعضائه واعضاء اعضائه
وهكذا له حقيقة كلية غير محسوسة وبهذا لا يندفع المعارض اذ للمعارض ايضا
ان يقيم المعارضة في كل منها انه محسوس هكذا الانسان مثلا وكذا عينه وحاجبه
وهكذا كلها محسوسة وكل منها انما يكون حقيقة المخصوصة اذا كان له اعضاء
واجزاء مخصوصة على ابعاد مخصوصة واوضاع مختلفة واقدار متناهية ولا شك انه
من حيث هو كذلك محسوس فلا بد في دفع المعارضة من التمسك بالجواب الذي
ذكره الشيخ اولا وهو منع كون الانسان مثلا انسانا باعتبار ان له اعضاء
مخصوصة واوضاعا مختلفة واقدارا متناهية بل انسانيته باعتبار ان له
اعضاء كلية على انحاء كلية وبالجملة يستفسر عن قول المعارض ان الانسان
انسان باعتبار ان له اعضاء على ابعاد مخصوصة الخ ويقال ان اردت انه لا بد
من ابعاد مخصوصة واوضاع مختلفة جزئية فلا نسلم انه كذلك بل لا بد له من اعضاء لها .

الابعاد مخصوصة كلية وادمنع ايضا ذلك وان اردت انه لابد له من اعضاء مخصوصة
والابعاد او منع ذلك ولم نقتصر فيها الجزئية فهو مسلم لكن لا نم ح قوله ولا
شك انه من حيث هو كذلك محسوس وبهذا ظهر ان قول المحشي وعلى هذا يندرج
ماذكره صاحب المحاكمات الخ منظور فيه اذ استيناف الكلام في جميع الحقايق
اعضاء كانت او اجزاء لا يغني عما ذكره الخ كما عرفت وقوله لانه اذا كان الحال
فيه خلط اذ ما ذكره ليس الا الاستدلال على ان في الاعضاء ايضا امر كلي
غير محسوس ليس فيه انه يوجد الاعضاء في الانسان من حيث انها كلية مشتركة
الذي هو ماذكره الخ في الجواب وقد فصلنا بوجه اتم وبالجملة لو قرر المعارضة
بان هذا الانسان ان باعتبار الاعضاء من عين ويد وحاجب وغيرها كلها
محسوسة على ما هو ظ كلام الشيخ في الاستدلال على كلية الاعضاء واعضاء الاعضاء
بالغا ما بلغ لحسم مادة الشبهة بالكلية على ماذكره المحشي واما اذا قرر على ما هو في
المحاكمات والشرح فلا بل لا بد من اخذ الجواب الذي ذكره الخ على ما بينا وههنا
كلام آخر ما سواه بعد الاغماض عما ذكرنا فنقول كلام الخ ايضا لا يابى عن التوجيه الذي
ذكره المحشي لكلام الشيخ اذ يمكن حمل الاعضاء في كلامه ايضا على التمثيل مثل ما في كلام
الشيخ وما وجه الايراد عليه احمل كلام المحشي على انه بيان للواقع لا ايراد على الخ بعيد
جدا يا باه قوله فان اراد ان يحمل هذا فان قلت على اي وجه كان كيف توجيه كلام الخ
حيث جعل الجواب منهجين متباينين وصحيحين مع ان الثاني كيف كان لا يتم
بدون الاول على ما قررته قلت كان مراده ان المنهج الاول فيه مجرد منع ان الاعضاء
محسوسة وان المعتبر في الانسانية هو الاعضاء المخصوصة من حيث الابعاد والاقدار
المخصوصة وتجويز ان الاعضاء كلها لا يكون محسوسة ايضا وكلها لا يعتبر اخذها على

الاتي

الاتي واستلزامه للمحسوسية والمنهج الثاني يستدل فيه على كلية الاعضاء وعدم محسوسيتها
ايضا وح يكون المنع المذكور في المنهج الاول صدرا والحاصل ان المنهج الثاني هو
الاول مع زيادة وهو المراد بكونه اوضح لانه لا يوجد فيه المنهج الاول اصلا فافهم
قال الش بل ننبه على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا موهوم وكذلك الوهم فيه
انا لا نم ان الحس ليس بموهوم اذ الظ ان الوهم ليس المراد به خصوص الوهم المصطلح
بل ما يعم التخيل ايضا والظ انه يمكن تخيل الحواس من دون رتبة وكذا لا نم ان الوهم
ليس بموهوم اذ يجوز ان يكون الوهم المصطلح مدركا بالوهم بالعلم الحضوري وبالتخيل
بالعلم الحصولي وكذا يجوز ان يكون الحس المشترك والخيال مدركين بالعلم الحصولي
والحضوري كليهما فتامل قال الش وعلى ان العقل الذي تميز اه فيه ان العقل
يجوز ان يكون في بادي الراي هو الوهم بعينه ولو اثبت تجرده بالادلة التي
ذكروها فهو كلام آخر ويحتاج الى اقامة البرهان فافهم ههنا سؤالا والرد على المحشي
بما لا ينبغي والحاصل ان كلام الشيخ ليس له من الاستقامة والمتانة ما ينبغي ويليق
سيما قوله وما يكتب اه فتدبر قال الش واما طبايعها فليست بمدركة بالحس اصلا
بعد ما اثبت الشيخ ان طبايع المحسوسات ليست بمحسوسة ولا متخيلة لا وقع للاستدلال
بطبايع هذه الامور ثانيا كما لا يخفى قال الش فان ثبت وجود اشياء الخ الكلام
في وجود هذه الاشياء لا في انها محسوسة اولا فالقول بانه ان ثبت وجود هذه الاشياء
فهي اولى بان لا يكون محسوسة لغو محض وهو ظ قال الخ اما اولا فلان الخ هذا
انما يستقيم بعد ان يضم اليه مقدمة اخرى هي انه اذا كان هذا مطابقا لذلك كان
ذلك ايضا مطابقا لهذا قال الخ واما ثانيا فلان للمطابقة اه غاية ما يلزم
مما ذكره ان ههنا نسبتين ولا بد ان ينضم اليه ان النسبتين متغايران بحيث ما

ذكره في الوجه الاول فيرجع هذا الوجه الى الوجه الاول بعينه **قوله** ويمكن ان يق
مراد الشارح لا يخفى بعد هذا الكلام اذ ليس الكلام في الاستغناء عن المادة بل
في المحسوسية الا ان يق المحسوسية يستلزم الاحتياج لان المحسوس اما جسم او جسماني
وكل منهما له حاجة في الجملة على ما بينه الشيخ في الطبيعيات لكن نتنزل ونقول ان غاية ما
يلزم مما ذكره الشيخ هنا كما اعترف به المحشي ان هنا طبايع كلية لا يكون محسوسة
وذا وضع بالذات وذلك لا ينافي كونها محسوسة في الخارج ومحتاجة فيه وهو كاف
باتمام المقدمة التي ذكرها المحشي من ان العقل اشرف من العقول لا يتم ما هو مطلوب
الشيخ هنا ولا يفيد ايضا عدم احتياجها في الذهن الى المادة لانها وان لم يكن
في المهية محتاجة الى المادة لكنها محتاجة الى الذهن ولو تمسك في اثبات ما هو المط هنا
بان كل محسوس محتاج الى المادة اما في الوجود او في التشخص فهو دليل آخر ولا مدخل
فيه لما ذكره الشيخ هنا كما لا يخفى **قوله** قلت هذا الدليل مبني على ما ذهب اليه الشيخ
وغيره الى ان لا تفاوت بين المهية والتشخص اه لانه خلاف البديهة فلا بد من القول
بتفاوتهما كان يق ان التشخص هو نحو الوجود او نحوه وعلى هذا يمكن ان يقال يجوز
ان يمتنع بالنظر الى المهية بعض انحاء الوجودات دون بعضها فتدبر **قوله** على انه
يمكن دفع الشك بان الوجوب والامتناع الآخر يمكن منع ان الوجوب والامتناع
الذاتيين من لوازم المهية دون التشخص من حيث هو تشخص لا بد له من دليل كيف ووجوب
الواجب تعالى لازم للتشخص من حيث هو تشخص الا ان يق المراد انه اذا كان مهية وتشخص
فالوجوب والامتناع لازم للمهية دون التشخص واما اذا لم يكن مهية فيمكن ان يستند
الى التشخص فتامل فيه ثم لا يخفى انه يمكن ان يق في ابطال هذا الشق ما قال في دفع
الايراد الثاني انه لا بد ان يكون الامتناع مستندا الى المهية دون التشخص ولا يخفى

قد انه لا يمكن ان يكون الشيخ وغيره صح

ايضا انه لا حاجة في دفع الايراد الاول الى هذا التطويل الذي ارتكبه بل كان يكفي
انه على هذا يلزم ان يكون ممتنعا لجزئه **قوله** فلم يكن ممتنعا لذاته بل لجزئه امتناع
ذلك مم الا ان يقوم عليه البرهان اذ اثبات ان شريك الباري تعالى ممتنع لامر
خارج ذاته واما ان ذلك الامتناع ليس مستندا الى جزء ذاته ايضا فلا بد له من دليل
فافهم **قوله** والمحتاج الى الغير ممكن الى ليس بواجب واما ان لا يكون ممتنعا
فلا دليل عليه اذ لا منافاة بين ان يمتنع وجود شيء في الخارج مثلا لكن يكون
بحيث اذا وجد كان مفتقرا الى الغير الا كان وجوده مفتقرا الى الغير كيف والافتقار
اذا لم يكن منافيا للامكان فلا تشنيع بطريق الاولى كما لا يخفى على الفطرة السليمة
قوله لكن لقائل ان يقول فح يكون النقيضان المجتمعان ممكنا لذاته فان قلت لو لم يكن
النقيضان المجتمعان ممكنا لذاته بل ممتنعا لذاته لزم توارد العلتين على معلول شخصي بانه
اذا كان ممتنعا لذاته كان عدمه مستندا الى ذاته ولا شك ان جزءه معدوم البتة وعدم
الجزء علة لعدم الكل فيلزم توارد العلتين على عدم الكل وهما ذات الكل وعدم جزئه
وظ ان عدم الكل هو شخصي لا يق ان عدم الجزء لعله يكون مستندا الى ذات الكل
ايضا فيكون العلة بالحقيقة الكل وحده لانه على هذا ايضا التوارد حاصل ولا يجدي
كون الكل علة لعدم الجزء كما لا يخفى مع ان هذا الاحتمال ليس بواقع اذ ظ ان مهية
النقيضين التي هي عبارة عن وجود زيد وعدمه لا يستند عدم جزئه الذي هو الوجود
مثلا او العدم اليها بل كل منهما مستند الى علته من وجود علة زيد او عدمه قلت اولا
انه لعله يمكن ان يلتزم توارد العلتين في العدم كيف والظ ان علة انتفاء الجزئين
من المركب معا بالذات والزمان يكون عدمه مستندا اليهما جميعا وما ذكروه من ان
العلة التامة للعدم هي مجموع العدمين كلام لا محصل له ولا يعتد به الطبع السليم

التقلل المحتاج الى الغير ممكن صح

فتامل فيه وثانيا انا لا نم ان للمركب سيما الاعتباري منه وجودا غير وجود الاجزاء وثالثا انا لا نم ان المركب المذكور عدمه بعدم جزئه بل بجاعله فتامل ورابعا انا لا نم ان ما يلق انه ممتنع بالذات يجب ان يكون عدمه مقتضى ذاته ويكون اقتضاؤه وعليته في الواقع بل غاية ما يفهم منه ان العقل يحكم باستحالته لا بسبب امر خارج من ذاته ومثل هذا الامر لابد ان لا يكون متحققا في الواقع وان كان عدمه متحققا بسبب خارج ومثل هذا فلابد ان لا يكون النقيضان متحققا في الواقع ضرورة وان كان تحققهما باعتبار عدم احد جزئيه المستند الى علته ولابد ان لا يمكن في الواقع ان لا يتحقق عدم احد الجزئين وهذا القدر كاف في الامتناع الذاتي ولا يقتضي شيئا ازيد من ذلك وقس حال ارتفاع النقيضين ايضا على اجتماعهما يعني ان ارتفاعهما ايضا ممتنع بالذات بمعنى انه لابد ان يكون احدهما متحققا وان كان بسبب ويمتنع في الواقع ان لا يكون شيء منهما متحققا والحاصل ان معنى امتناع اجتماع النقيضين او النقيضين المجتمعين وامتناع ارتفاعهما ليس الا ان احد النقيضين يجب ان يرتفع اي ممتنع بشرط وجود النقيض الآخر وكذا يجب ان يتحقق بشرط ارتفاع الآخر وهذا الامتناع والوجوب وجوبا وامتناعا بالشرط اي شرط وجود النقيض الآخر وارتفاعه والوجود والارتفاع اذا كان بسبب فذلك الامتناع والوجوب ايضا يكونان بذلك السبب ولا يلزم ان يكون ذلك الامتناع والوجوب من دون سبب خارج ويكون مهية الاجتماع او الارتفاع سببا له من دون حاجة الى امر آخر حتى يلزم المحذور كيف ولا مهية لهما بل انما يتصور ان ينتزع من المقايسة على ما ذكره الشيخ وغيره وهذا الوجوب والامتناع ايضا مثل ما ان يقال ان وجود المعلول بشرط وجود علته واجب لذاته وبشرط عدمه ممتنع لذاته فكما ان هذا الوجوب والامتناع مستند

الى سبب خارج في الواقع وكذا ذلك الوجوب والامتناع وهذا الذي ذكرنا وان كان مخالفا لما اشتهر بينهم لكن كانه لا يكون بعيدا عنه التامل ورعاية الانصاف فتامل ولا تتبع الشهرة واعلم ان الخلاف في ان الحق احق بالاتباع والباطل احرى بالامتناع هذا ولا يخفى ان المركب من الممتنعين لا يتعين الزام كونه ممكنا وما يقال انه اذا كان كل جزء ممتنعا والكل عين الاجزاء بالاسر فكيف يتصور ان لا يكون ممتنعا فكيف يعقل ان يصير عند الاجتماع ممكنا فامر بين الفساد لان حكم الجزء غير حكم الكل وعند الاجتماع لا يصير الجزء ممكنا حتى يكون ممتنعا بل الكل ممكن والجزء رفيه وبالجملة ليس معنى الامكان الا ان الذات لا تقتضي الوجود ولا العدم وبعد في ان يقتضي كل جزء العدم ولا يقتضي الكل شيئا من الوجود والعدم بذاته نعم الزام الامكان في النقيضين المجتمعين مشكل اذ العقل السليم كانه يحكم بلا حظ ذاته انه يقتضي العدم فافهم ثم انه يمكن ان يستدل على ان الواجب تعالى لا مهية له بناء على ما تقرر عندهم من ان المهية لا يمكن ان يكون سببا لوجودها بان يقال لا شك ان المهية الكلية يمكن تعقل انفكاكها عن الوجود وكل ما يكون كذلك فلابد لموجوديته من سبب اما ذاته واما غيره فالواجب اذا كان له مهية كلية فتلك المهية الكلية لابد لها من سبب في وجودها وذلك السبب اما نفس تلك المهية وهو مح لما تقرر واما غيرها فيكون واجب الوجود اي الشخص من تلك المهية محتاجا في الوجود الى غيره وهو باطل فيه لا يقال لعل ذلك الغير امر داخل في التشخص فلم يلزم احتياج التشخص الواجب الى امر خارج عنه او مع قطع النظر عن ان الظ انه لا يكون في التشخص شيء غير المهية بل هو يجوز من الاعتبار والتشخص نحو من انحاء وجودها وعلى هذا لا مجال لذلك الاحتمال نقول ان احتياج الواجب الى جزئه ايضا محال اذ الجزء غير الكل فان قلت لم لا يكن

وان كل جزء اذا كان ممتنعا

ابطال الشق الاول بحيث ماذكر في الشق الثاني بان يقال يلزم احتياج التشخص الى الماهية
التي هي غيره اذ ما لم يوجد لم يصر متشخصا والتشخص هو الواجب الوجود فيلزم
احتياج الواجب الى غيره وبنوع قلت كان فيه خفاء اذ الماهية اذا جاز ان يقتضي
وجودها فباقتضائها الوجود يكون موجودا من دون حاجة الى امر آخر ويكون واجب
الوجود ولا يمكن ح ان يقال ان الواجب محتاج في الوجود الى غيره اذ لا فرق بينها
الواجب وبين الماهية الا باعتبار الوجود فلا يمكن ان يقال ان الواجب محتاج
الى غيره في الوجود اذ الماهية الموجودة لا يحتاج في الوجود الى الشيء ولو فرض صحة
هذا القول باعتبار ان الواجب لما كان هو الماهية الموجودة والوجود لما كان
بسبب الماهية فيجوز ان يقال ان الماهية الموجودة تحصل بسبب الماهية فيكون الواجب
في التحصيل محتاجا الى غيره فنقول ما دل الدليل الدال على اثبات الواجب نعم الا
على انه لا بد ان ينتهي سلسلة الموجودات الى الشيء لا يكون وجوده من غيره وهذا المعنى
حاصل في فرضنا هذا اذ الماهية في هذا الغرض هي التي [illegible] والما انه لا بد ان لا يعتمد
على الوجود الذي ينتهي اليه سلسلة الموجودات الا باعتبار انه موجود متحصل من امر
مغاير له باعتبار الموجودية فقط فلا يدل هذا الدليل عليه فاثباته يحتاج الى برهان
آخر فتدبر **قال** الشارح والاول هو الموضوع هذا القسم ليس منحصرا في الموضوع
بل المادة ايضا بالنسبة الى الصورة داخلة فيه لكن لما عد المادة في العلل لم يعدها
مرة اخرى هنا وانحصر بان الاول عدها ايضا ليظهر ان لها علتين احدهما بالنسبة
الى المركب وبهذا الاعتبار انه علل الماهية والاخرى بالنظر الى الصورة وبهذا الاعتبار
انه علل الوجود **قال** الخ العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء يجب ان يراد بالوجود الوجود
الشخصي ليشمل التشخص حتى يصح عد الموضوع من اقسام العلة لانه ليس مما يتوقف عليه الوجود

بل الشخص

الله ولي التوفيق

بل التشخص **قوله** اقول اما علل الماهية هي الجنس والفصل آه لا يخفى انه اذا كان
الجنس والفصل بشرط لا علة للماهية فالماخوذ لا بشرط ايضا كذلك لان كل ما يتصف
به لا بشرط ايضا لاتحادهما بجوز فالاولى ان يقال ان الجنس والفصل اللابشرط علة للماهية
باعتبار تحققهما في ضمن بشرط لا وليسا علتين باعتبار تحققهما في ضمن بشرط شيء
الذي هو النوع اذ بهذا الاعتبار متحدان مع النوع في الوجود لكن يمكن تقدمهما
عليه فيه فافهم **قوله** وح نقول نفي العلة ان كان آه قد عرفت تحقيق الحال فيه
قوله فالجنس والفصل لهما وجود في العقل آه لا يخفى ان وجود الجنس والفصل في الذهن
ممتازا عن النوع ليس الا بان يتصور الذهن الحيوان والناطق مثلا اما ملحوظا معها
باعتبار اللابشرطية اولا وثانيا ان هذا الحيوان والناطق المتصورين لابد [illegible] لها
في وجود الانسان في الذهن والخارج اذ لا شك انه يمكن تصور الانسان من غير لحاظ بدون
التصور المذكور واما وجوده في الخارج فاظهر ولو اراد ان معنى الحيوان والناطق
المتصورين لا باعتبار تحققه في ضمن هذين المتصورين علة فنقول ان هذا المعنى ان كان
في ضمن بشرط لا فيكون عينه في الذهن والخارج جميعا وان كان في ضمن بشرط شيء
فلا يمكن علته في الذهن والخارج ايضا كما سيأتي فاذكره لا طائل تحته اصلا فتدبر **قوله**
اذ معنى التقدم يرجع الى نوع احقية والغية كون التقدم بمجرد هذا الامر يقبله العقل
السليم كيف والاحقية والابقية ليست امرا معتبرا في [illegible] العقل بل هي امر
يعتبره العادات والمتعارفات وهذا التقدم امر حقيقي ملحوظ فلعله الزم ان
الوجود الواحد يمكن تقدمه على نفسه باعتبار تعلقين منه بامرين اولى من القول
بذلك وان كان في هذا الالتزام ايضا اشكال فتامل **قال** الخ لان كلامه في علل
الجواهر الخ لا يخفى انه اذا كان للاعراض ايضا العلة المادية والصورية حقيقة فيكون الكلام

في الجواهر وعللهما يوجب ذكر لفظ كان في العلة المادية والصورية للمثلث الا
ترى انه لم يذكر تلك اللفظ في العلة الفاعلية والغائية له فافهم **قوله** فالعلية
باعتبار الماهية اما باعتبار الوجودين اي على هذا يلزم ان يكون الفاعل يجب
الوجودين او يجب الوجود في العقل علة للماهية والجنس والفصل ان كانا متحدين
مع الماهية الخ فذم تحقيق القول فيه **قوله** وللكلام الشيخ محمل آخر وهو ان المركب اذ
لا يخفى ان كلام الشارح ايضا يمكن حمله عليه بل هذا الانطباق عليه وليس قوله في تحقيق ذاته
ما يابى عنه اذ المراد بالتحقيق ليس الوجود في التقدم وهو ظ ثم التحقيق ان الاقرب
الفاعلية تجب الذات مع قطع النظر عن الوجود وعلية تجب الوجود ايضا كما يشعر
به قول الشيخ فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه فتدبر **قوله** واما كون الغائية
فاعلا لهذا الكون الخ ليس في كلام الخ ادعاء ان الغاية فاعلة لهذا الكون بل لم
يدع سوى ان الفاعلية معللة بالغاية والعلة اعم من الفاعل والشرط **قال** الخ
اما انها ليست صورة فلان الصورة الخ اعلم ان ههنا مقامين احدهما ان يثبت ان
العلة الاولى والفاعلية اي ما هو موجد لما سواه ولا موجد له لا يمكن ان يكون صورة
ولا مادة ولا غاية والثاني ان العلة الاولى التي لا يكون معلولة لا يمكن ان
يكون العلة الصورية ولا المادية ولا الغائية بل يجب ان يكون هي العلة الفاعلية
وعلى التقديرين الكلام لا يخ عن تشويش اما على الاول فلانه ان حمل كلام
الشارح والخ عليه لا يكاد يستقيم لانهما اثبتا كونها علة فاعلية وثانيا ان الخ انهما
ان دليلها ايضا منظور فيه اما على نفي كونها صورة فلانه لم يثبت مما
تقدم ان الصورة معلولة على الاطلاق بل غاية ما ثبت مما تقدم ان
المركب اذا كان له فاعل من خارج يكون اما فاعلا لصورته فقط او

لصورته ومادته جميعا ولم يثبت ان صورته معلولة على الاطلاق بل يجوز
ان يكون صورة غير معلولة ويكون هي علة لمادته وللجميع بين الجزئية وهو ظ
واما على نفي كونها مادة فلانه ما ثبت فيما تقدم ليس الا ان الفاعل للمركب
لا بد ان يكون علة للجميع لا ان يكون علة تحصل المادة كما اشار اليه المحشي ايضا
الا ان يتمسك لما تقدم في النمط الاول لا بما تقدم في هذا النمط من ان
المادة لا تحصل بالفعل الا بالصورة واما على نفي كونها غاية وكذا اذ الغاية
مطلقا لا يجب تقدم ساير العلل عليها بل لبعض انواعها وكان مراده نفي
هذا النوع كيف وهم يقولون بان الواجب علة غائية لا فعاله فلا يتصور الا
يتقدم اعنه الغائية مطلق واما على الثاني فان كان المراد نفي هذه المعاني
الثلثة عنها واثبات الفاعلية فالحال ايضا على ما ذكرنا من عدم تمامية الدلايل
وان اريد ان العلة الاولى لا يمكن ان لا يكون من جنس الفاعل بل من جنس
الثلثة الباقية فقط فخ وان وجه في الكلام استقامة لكن مع ذلك فيه ان
ان الصورة اذا فرض ان ليس لها علة فخ لا نم ان علة المركب لا بد ان يكون
علة لصورته او للجميع اجزائه بل يقول يمكن ان يكون علة لمادته وللجميع بينها
وبين صورته فلا يلزم ان يكون الصورة معلولة فيلزم خلاف الفرض وما
اوردنا على نفي المادية ايضا وارد فلا بد ان يتمسك في نفيها جميعا بما تقدم
في النمط الاول من ان الصورة لها مدخل في فاعلية المادة فتامل **قوله**
او نح لا يلزم الخ لا يخفى ان الغرض من الدليل الذي ذكره وعلى نفي كون
مادة انه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون **قوله** فيلزم خلاف الغرض ولا مدخل
فيه للزوم لذات المادة وعدمه وهو ظ ولعله سهو والصواب ان يقال الخ

لا يلزم ان لا يكون ... ا علة المركب ... يكون علة ... لا ... فافهم

وان لكان وجوده ضروريا لا يخفى انه لم يتبين بعد انه اذا كان الوجود مستندا

الى الشئ كان ضروريا وايضا على هذا لا يظهر لقوله فانه ليس وجوده من ذاته اى تغيير

والتوجيه فالاولى ان يق الممكن الذى لا ضرورة فى وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته

ان يكون وجوده وعدمه متساويين بالنسبة الى ذاته لا يجوز ان يكون وجوده

من ذاته اى مستندا الى ذاته وليس صدور الوجود عنه اولى من صدور اللاوجود عنه

لتساويهما النسبة اليه والحاصل انه يدعى ان الممكن الذى نسبة الطرفين الى الشئ لا يمكن

ان يصدر احدهما بدون امر آخر مرجح له سواء كان الذات وغيرها واستظهر بان هذا

التوجيه وصحيح لكن الانطباق على عبارة الشيخ هذا ثم لا يخفى انه على ما ذكرنا لا يحصل صدور

الوجود من ذات الممكن ترجيا بلا مرجح البتة بل نقول ان هذا الصدور سواء

كان ترجيحا بلا مرجح او ترجيا بلا مرجح وفى توجيه الشـ جعله من قبيل الترجيح بلا مرجح

وح يمنع بحال كما لا يخفى فهذا التوجيه احسن من هذا الوجه ايضا فافهم **قوله** ولعل هذا

الاحتمال من مبدعات المتاخرين الشيخ فى الشفا كانه تعرض لهذا الاحتمال وابطله فراجعه

قوله والظاهر ان المراد الخ من انه اشارة اه لا يخفى بعد هذا التوجيه **قوله** فمن رفع ايضا

بان ليس مراده ح هذا ابعد من الاول جدا كما لا يخفى على من له طبع سليم والعجب ان

التزام الايراد والاعتراف بالفساد اولى من ارتكاب مثل هذه التوجيهات البارذة

السمجة الصواب فى التوجيه ما وجه الخ وتوجيه المحشـ ههنا ايضا جيد فافهم **قوله**

يمكن ان يق نختار الثانى هكذا وجد فى بعض النسخ الذى لديناه والصواب الاول

قوله وصرح به الامام فى شرحه فيه نظر اذ لا تصريح فى كلام الامام بل الظاهر خلافه ولا

باس بان ينقل كلامه حتى يظهر حقيقة الحال قال لا يمكن ان الممكن لا بد من سبب تكلم ههنا

لذا

ان

فى فساد الشـ ولقد كان من الواجب عليه ان يتكلم قبل هذا الفصل فى بيان ان

السبب المؤثر لا يجوز ان يكون متقدما تقدما زمانيا على هذا المسبب فانه لو جاز ذلك

لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عنده غير ممتنع فكيف يمكن

ابطاله لاثبات واجب الوجود فاما اذا اقام الدلالة على ان السبب لا بد من وجوده

مع المسبب فح لو حصل الشـ لكان تلك الاسباب والمسببات باسرها حاضرة

معا وذلك عنده محال والبرهان الذى ذكره ايضا مختص بهذه الصورة لكنه لما

كان فى غرضه ان يذكره فى موضع آخر وهو اول النمط الخامس من هذا الكتاب لا

جرم تساهل فيه ههنا انتهى ولا يخفى ان قوله والبرهان الذى ذكره ايضا مختص بهذه

الصورة ظاهره ان هذا البرهان ليس فى ابطال الشـ ووجه كونه مختصا بهذه

الصورة ما ذكره المحشـ من انه لا بد ان يتحقق جملة موجودة حتى يق انها يحتاج الى علة خارجة

وح فاذكره اولا من ان الشـ بطريق التعاقب جائز عنده فكيف يمكن ابطاله وان

لو حصل الاجتماع كان محالا عنده فلعل مراده انه لو لم يكن الاجتماع لم يكن باطلا

عنده حتى يلزم منه اثبات الواجب ولا يجرى فيه هذا البرهان ايضا فلا بد من اثبات

الاجتماع حتى يمتنع فى المط سواء اثبت المط بالدلايل المتعارفة من ابطال

الشـ او بهذا الدليل الذى لم يبين على ابطاله وارا ويقوله تكلم ههنا فى فساد

الشـ رده على تقدير الحضار الموجود فى الممكن هذا ولا يذهب عليك ان كلام

الشـ ايضا ليس بظاهر فى حمل كلام الامام على ما ذكره الشـ نعم كلام المحاكم ظاهر فيه

فالايراد متجه عليه فافهم **قوله** ولم يتعرض له الشيخ الظاهر انه تعرض له وسيذكره فى موضعه

ان شاء الله تعالى **قوله** فهذا عجب فى عجب بل عجب فى عجب باعتبار غفلة الخ

والمحشـ **قوله** فلا يتقدم العلة بالزمان على المع آه فيه نظر اما اولا فلان تغلب

عليه الكلام ونقول ان بقاء المعلول بعد انعدام علته ايضا يتصور على وجهين احدهما ان لا
ينعدم العلة على المعلول بالزمان بل بان يوجده آن حدوثه ثم يبقى المعلول بعده ولا يخفى
انه ح ينتقض الدليل اذ يتحقق سلسلة موجودة معا وثانيهما ان يتقدم عليه العلة ثم
يوجده ثم ينعدم ويبقى المعلول بعده وهذا بعينه تقدم العلة على المعلول بالزمان و
الدليل انما يتوقف على نفيه لا على نفي بقائه وكلامه في بقاء المعلول بعد انعدام
علته اذ هذا البقاء حاصل في الصورة الاولى مع صحة اقامة الدليل فعلم ان تمام الدليل
لا يتوقف على نفي بقاء المعلول بعد انعدام علته بل على نفي تقدم العلة على المعلول بالزمان
واما ثانيا فلان الح لم يدع ان الدليل ما يتوقف على نفي تقدم العلة على المعلول بالزمان
بل ذكر ان الايراد على الدليل بالنحو المذكور يبتني على الامرين جميعا اي جواز تقدم
العلة على المعلول بالزمان وجواز بقاء المعلول بعد انعدام علته وهذا صريح في ان الدليل
تم يبقى اي ما كان ويظهر من كلامه انه ايضا مستشعر بان لتقدم العلة على المعلول بالزمان
صورتين وفي احدهما يتم الدليل وليس فيما ذكره المحش تنبيه واتيا فلا فان قلت
قد ادعى الامام توقف الدليل على ذلك فالايراد متجه عليه قلت هذا الايراد انما هو
على الشارح الطاهر لان في كلامه لفظ التوقف صريحا وادعى ان هذا الدليل يتوقف
على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة ولا في كلام الامام فليس لفظة
التوقف بل قال ولقد كان من الواجب عليه كما نقلنا ولعل مراده انه لا بد ان يتكلم
قبل هذا الفصل في بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما او ما يجرى مجراه د تحقيق
برهانه بابطال مثل هذا شايع لا مجال للانكار عليه هذا والصواب في توجيه
كلام الشارح ان يقال انه لما كان قول الامام ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما
تقدما زمانيا على المسبب كان المتبادر منه التقدم بالزمان بحيث لا يكون موجودا

معه حال ولا كلام عليه وابطله بان هذا لا يصلح ان يذهب الوهم اليه ولو قلنا
بعدم التبادر ايضا نقول انه لما كان احتمال ان يذهب اليه الوهم ابطله دفعا
لهذا الذهاب ثم وجهه بان حمله على معنى آخر صحيح وان امكن حمله على التقدم الزماني
الذي ذكره الح لوجهين احدهما ان ما يجي في الخط الخامس اشار اليه الامام
هو المعنى الذي ذكره الشارح واي بقاء المعلول بعد انعدام علته لا تقدم العلة
على معلوله وثانيهما ان المراد من العلة ههنا الموجدة لا العلة التامة ولا شك
انه لا يمتنع تقدم الموجد على موجده بالزمان فكيف يمكن بناء الدليل على
امتناعه فتدبر قال الشارح وكيف يتاتى هذا وانا نجيب بايجاده قال الامام
في هذا المقام نقول تلك الجملة اما ان يكون واجبة لذاتها او لا يكون و
الاول باطل لان كل جملة فهي مفتقرة الى غيرها وكل مفتقر الى الغير كان ممكنا
لذاته فكل جملة ممكنة لذاتها وايضا فهذه الجملة مفتقرة الى كل واحد من اجزائها
غيرها فكل جملة فهي مفتقرة الى غيرها وكل ما افتقر الى الغير كان ممكنا لذاته فكل
جملة ممكنة لذاتها وايضا فهذه الجملة مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد
من اجزائها ممكن والمفتقر الى الممكن اولى بان يكون ممكنا انتهى ولا يخفى ما فيه
اذ الوجه الاول ليس الا باعتبار افتقارها الى اجزائها وهو ظ قال الح
على تقدير امكانها لا يلزم ان يكون موجودة بعد ما ذكر ان الجملة انما يكون
ممكنة لو كانت موجودة وهو ممنوع ثم سلم امكانها لا يناسب منع موجوديتها
كما لا يخفى الا ان يحمل الموجودية الاولى على امكان الوجود فافهم قال الح وهذا
بديهي لا شك فيه ما ذكره لا شك فيه كما يشهد به الوجدان الصحيح ولا حاجة الى
التمسك بمقدمة اخرى في اثباتها مثل ما قال بعضهم ان جميع الممكنات في حكم

ممكن واحد في جواز طريان العدم عليه واذا جاز طريان العدم عليه ربما للابد له
من علة بالذات وعلى الاطلاق وهو الامر الخارج اذ لا فرق ح بين ان يدعى
ان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم عليه وبين ان يدعى
ان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد لما كان بالنظر الى ذواتها غير موجودة
فلابد لها من امر خارج يوجدها كالممكن الواحد على ما ذكره الح كالحكم بالفطرة السليم
فافهم **قال** الح والغرض الاستدلال لكل موجود من الموجودات ولا يتم الا بتلك
المنفصلة وهذا الكلام من عجيب اذ الاستدلال بكل موجود لا يحتاج الى ان ينتهي الكلام
الى التسلسل بان يق زيد مثلا ان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا فله موجد و
هكذا الى ان يتم ثم بعد ذلك يثبت الاحتياج الى الامر الخارج بالنحو المذكور من
دون حاجة الى تلك المنفصلة لانها انما هي بعد اخذ التسلسل وبعده لا حاجة اليها كما
عرفت فلم يحتج الى المنفصلة التي ذكرنا الا انتهاء الى التسلسل وهي غير بحث كما لا يخفى
ويمكن ان يقال وان كان بعيدا عن سياق كلامه ان مراده بالمنفصلة ذات
الاجزاء الثلثة المنفصلة التي ذكرناها وح للايراد الذي اوردنا لكن مع بعده عن السياق
يكون كل من الايراد والجواب قليل الوقع جدا فافهم **قوله** ثم اقول حاصل دليل
الشيخ يرجع الى اثبات جبر بان ادعاه انه لما كان لكل واحد واحد وسطا بين
علتين خارجتين فالمجموع ايضا كذلك وحكم المجموع والاحاد لا يخالف بهما شئ
لا دليل عليه اصلا ولا تقتضيه ضرورة ايضا الا ان يتمسك في الاحتياج الى الامر
الخارج بنحو ما ذكره الح وح يصير المقدمات التي اوردها الشيخ لغوا محضا اذ
لا حاجة الى التوسط من حيث الوسطية وبيان خاصية التي بين العلية والمعلولية
معا وان المجموع وسط لوجود خاصية فيه على ما فصله في الشفا كما لا يخفى وبالجملة

كلام

كلام الشيخ ههنا محل بحث فتامل **قال** الح ويمكن ان يورد السوال عليه لكنه يندفع
بما ذكرنا فقد عرفت ان دفع الايراد عنه بما ذكره يجعل الدليل لغوا مستدركا ثم ان
الايراد على دليل الشيخ ههنا يمكن ان يكون بوجهين احدهما على نحو ما ذكره الح بان
المجموع ليس ممكنا موجودا يحتاج الى العلة وامر هذا الايراد سهل اذ المجموع سواء
كان موجودا واحدا ممكنا او موجودات ممكنة لابد من اعتبار علة له كما لا يخفى
وبهذا اندفع ايراده عن الدليل المذكور ههنا وثانيهما انه اما ان يدعى ان كل
وسط لابد له من طرفين مطلقا فيرد عليه ان للمجموع ايضا طرفين وهما اجزاء
السلسلة والمبدع المحض المفروض كما ذكره المحشي واما ان يدعى ان كل وسط لابد
له من طرفين خارجين على ما حمله عليه المحشي ففيه ما اشرنا اليه وحاصله ان هذا
المعنى في الوسط الواحد والوسط المتناهي م واما في الوسط الغير المتناهي
فلا لابد له من دليل وهذا الايراد مما لا يندفع لو ارجع ما ذكره الى ان المجموع
لابد له من موجد خارج بناء على ان جميع اجزائه ليس موجودا من ذاتها يجعل
الكلام لغوا مستدركا خارجا عن الانتظام وارتكاب مثل هذه التوجيهات
لتصحيح الكلام انما نشأ من عدم الاستقامة والا فهو لجاج او من التعصب و
اللجاج وليس فيه الا دفع الفاسد بالافسد ولا يزيد سوى التعب والكبد
فتثبت ولكن سالكا طريق الانصاف ناكبا عن سبيل الاعتساف **قوله** ثم لا يخفى
ان هذا الدليل من الشيخ الى اخر الحاشية لا يذهب عليك انه لا ركاكة في نقل هذا
الدليل ههنا اصلا اذ على تقدير ابطاله بعينه ليس مما كان اثباته للواجب مبتنيا
على ابطال التسلسل حتى لا يكون مناسبا للدليل المذكور ههنا اذ يجوز ان يقال ان المجموع
لابد له من طرف خارج مثبتا للواجب سواء قيل ان ثبوت الطرف مناف لعدم

الثاني اولا وامكان ابطال التسلسل به لا يستلزم عدم المناسبة بين الدليلين
مع ان الدليل المذكور ههنا ايضا يمكن ابطال التسلسل به كما سيجيء ان شاء الله تعالى والقول
بان الشيخ في الشفا انما قرر هذا الدليل لابطال التسلسل لا لاثبات الواجب لا
يجدي ايضا نفعا اذ مجرد صلاحية الدليل لاثبات الواجب من دون الابتناء
على ابطال التسلسل كاف في ايراده ونقله ههنا وان يورده الشيخ في الشفا
لاثبات الواجب بل لابطال التسلسل على ان الشيخ في الشفا ايضا صرح بان الغرض
منه اثبات الواجب سواء ابطل التسلسل او لا حيث قال فيه بعد تقرير هذا الدليل
وقول القائل انما اعتبر ابطال تسلسل العلل يكون بلا نهاية مع تسليم لوجود
الطرفين حتى يكون الطرفان بينهما وسائط بلا نهاية ليس عين غرضنا الذي
نحن فيه وهو اثبات العلة الاولى انتهى فتدبر **قال** الخ فان قلت لا تحقق
الاجتماع في الاولى ويمكن ان يقال مراد الشارح ان الجملة الثانية هي ان يحصل
هناك مع الاجتماع هيئة موجودة او وضع موجود وفي الجملة الاولى ليست
منه موجودة بل منه اعتبارية وهو ظ **قال** الخ ممنوع بان المجموع الثاني
اذا تحقق الخ حاصله ان المجموع الثاني اذا تحقق فمعروض الهيئة الاجتماعية
وليس فيه هيئة اجتماعية اخرى والمراد بالمجموع الاول الذي ذكره الشارح هو مثل
هذا المجموع وانت خبير بانه لا بد ان يكون مراد الشارح من الجملة الثانية والثالثة
معروض الهيئة الاجتماعية والمزاج حتى يصح الحكم بان الجملة فيهما ليس عين الاحاد
بالاسر بل يوجد شيء خارج اذ لو كان المراد المعروض مع العارض يصير الكلام
مستدركا ولا يحصل فرق بين الجملة الاولى والثانية بناء على ما ذكره الخ فلا [illegible]
في جواب الايراد ما ذكرنا فافهم **قوله** يمكن ان يقال لعل هذا الاصطلاح منهم وجود هنا

الاصطلاح منهم كانه بعيد حيث لم يوجد ظاهرا في موضع آخر غير هذا الموضع ولعل
هذا ايضا من التعصبات الباردة **قال** الشارح ولما كانت الجملة المفروضة ههنا
من النوع الاول الخ لا يخفى ان كل جملة هي عين الاحاد بالاسر وان الجملة الثانية
والثالثة التي ذكرها الشارح الحال فيهما كذلك اذ ما خرج عنه الهيئة الاجتماعية والمزاج
ليس الهيئة الاجتماعية والمزاج من احاده فمعروضهما عنه لا غير بالمعظ اذ المحط
ان كل جملة هي عين احادها بالاسر وما كان الهيئة الاجتماعية والمزاج من احاده
فلذا يخرج عنه هو ايضا عين جميع اجزائه التي من جملة الهيئة الاجتماعية والمزاج
فتفصيل الشارح الجملة الى هذه الاقسام الثلثة والقول بان الجملة المفروضة ههنا لما كان
من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شيء واحد محال طائل تحته
انتهى وهو ظ والفرق بين الاحاد والاجزاء وجعل الاحاد في الجملة الثانية والثالثة
معروض الهيئة والمزاج والاجزاء المعروض مع العارض كما ذكرنا آنفا في حاشية
الحاشية لا وجه له ايضا اذ كما انه يطلق على الهيئة والمزاج ايضا انهما من احاد تينك
الجملتين كما انه يطلق عليهما انهما اجزاء لهما مع ان الشارح قال اولا ان حصول الجملة من
اجزائها ولم يقل من احادها فتثبت **قال** الخ وفيه اشارة الى ما اصلحنا كان
مراده بالاصل ما ذكره سابقا بقوله ولا يقول ان جميع الممكنات ممكن واحد
فافهم **قال** الخ لانا نقول العلة الخارجية لا بد ان يكون علة مستقلة فان قلت
لم يثبت من الدليل سوى ان الجملة يحتاج الى امر خارج واما انه لا بد ان يكون علة
مستقلة فلا اذ يجوز ان يكون له مدخل في ايجاد الجملة بل في جميع احادها لكن لا مستقلا
بل يكون شريكا في ايجاد كل واحد من الجملة بتوسط الاحاد الاخرى كما انهم يقولون
في الشروط المتعاقبة الغير المتناهية بزعمهم ان الباري تعالى موجب لكل منها بتوسط

الشروط الغير المتناهية التي قبله قلت لا يخ اما ان يتم الدليل بما ذكره المح من ان
المجموع ما كان كل جزء منه ليس وجوده من ذاته فلا بد له من موجد خارج او لا بما هو
ظ كلام الشيخ فان بنى الكلام على الاول فنقول البديهة كما انها تحكم بان كلا من
الاحاد لم يكن وجوده من ذاته فلا بد من موجد خارج كذلك يحكم بانه لا بد من موجد
مستقل ذا الوجود لما لم يمكن ان يتحقق من تلك الاحاد راسا فلا بد من اصل الوجود
الحاصل من خارج وظ انه لا يمكن بدون الاستقلال الخارج في الايجاد و الامكان
حكم ايض حكم الاحاد في عدم امكان حصول الوجود منه وهذا بخلاف الشروط المتعاقبة
الغير المتناهية لانها لو فرض امكانها ولم يتوقف باستحقاقها على امور امكانها يمكن ان
يفرق بينها وبين ما نحن فيه اذ البديهة حاكمة بان اصل الوجود لا بد ان يكون من
خارج عن الممكنات الغير المتناهية التي لا وجود لها من ذاتها بدون مشاركة
شيء منها في الايجاد وذلك لا يتصور بدون خارج مستقل في الايجاد وبعد ما كان
خارج مستقل في الايجاد بدون حاجة الى مشاركة شيء فيه فلا يضر توسط الاحاد
وكونها شرطا اذا لم يكن شريكه في الايجاد فان قلت ظ ان الامر الخارج لا
يلزم ان يكون موجدا لكل واحد من الاحاد بدون مشاركة الغير كيف وفي صورة
التناهي ليس يقولون ان الباري يجوز ان يكون موجدا الاول السلسلة ثم يوجد هو
آخر وهكذا ففي هذه الصورة كيف يجوز ان يدعى انه لا بد ان يكون الخارج موجدا لكل
لكل واحد بالاستقلال قلت فرق بين الصورتين اذ بعد ما حصل الوجود من الذات
التي يكون موجودة بالنظر الى ذاتها يمكن ان يحصل الوجود في الموجود الذي لا يكون
موجودا بالنظر الى ذاته باعتبار الوجود الحاصل له من غيره وفيما نحن فيه المعروض انه
ليس لشيء منها استقلال في افادة الوجود و ظ ان الممكنات لا يحصل منها وجود اصلا

لاستقلال

لاستقلال لا ولاشتراكه من ذاتها فمن اين يحصل الوجود وهو ظ هذا وان بنى الكلام على
الثاني فنقول اذا قطع النظر عن ورود ايرادنا فوق للمح الايضر فلا شك انه لا بد
ان يكون الامر الخارج مستقلا في ايجاد الجملة اذ الجملة اذا كانت موجودة ومكنة فلا بد
لها من علة مستقلة واذا فرض انها امر من خارج فلا بد من استقلاله كذلك الخارج ولو
في الجملة كما لا يخفى فثبت ادعاء المح على الاول كان فتامل **قوله** اقول فيه بحث
لانه تنبيه ما سبق او اعلم ان الامام لم يحمل كلام الشيخ واما ان يتحقق علته آه على ما
ظاهر لظهور فساده كما اشار اليه الشارح سابقا بل ذكر في مقام تفسيره ان الثالث ايضا
باطل لان كل واحد يعرض على التعيين فانه لا يكون علة لبعض احاد الجملة لا يكون
علة للجملة انتهى ولهذا احكم بان هذا الفصل الواحد بيان لما كان محتاجا الى البيان
في الفصل السابق من ان ما ليس بعلة لبعض الاحاد ليس علة للجميع وانت خبير
بان تفسير كلام الشيخ بهذا الوجه لا يخ من بعد هذا ثم من العجب ان الامام بعد ما حمل
هذا الفصل لبيان هذه المقدمة المذكورة قال في بيانها وتفسير هذا الفصل ان علة
الجملة اما ان لا يكون علة لشيء من اجزائها واما ان يكون علة لبعضها او لجميعها و
ابطل الاول ثم قال واما القسم الثاني وهو ان يفتقر بعض اجزاء تلك الجملة الى العلة
دون البعض فهذا جايز ولكن العلة بالحقيقة لا يكون علة لذلك المجموع بل لذلك
الجزء فقط انتهى لان هذه المقدمة التي ادعاها في بيان بطلان القسم الثاني ليست
الا المقدمة التي حكم بانها محتاجة الى البيان وحمل هذا الفصل المصدر بالاشارة و
مشيرا الى النظرية لبيانها فتدبر **قال** الشارح والاشبه ان مراده بيان ان المنتهيات اه
اقول الاشبه ان مراده بيان بطلان الشق في العلل بعد ما اثبت وجود العلة الا
بان الامر الخارج لما كان موجدا للجملة فلا بد ان يكون موجدا للاحاد وعلى تقدير

كونه موجبا للاحاد لا يجوز ان يكون سلسلة مترتبة والا لزم توارد العلتين على معلول
واحد لكن يمكن ان يقال انه على هذا لا حاجة الى ابطال ان الامر الخارج لا يجوز ان
يكون علة لبعض الاحاد اذ على تقدير كونه علة لبعضها ايضا يبطل الشق بالدليل
المذكور كما لا يخفى فالاولى ان يجعل مراد الشيخ مجموع ما ذكره الشارح وما ذكرنا فافهم **قال**
الشيخ اشارة كل جملة مترتبة اه قال الامام في التفسير لما ثبت افتقار جملة تلك
الاسباب المسببات الممكنة الغير المتناهية الى شيء خارج عنها فذلك الخارج وجب
ان لا يكون ممكنا ومعلولا لانه لو كان كذلك لكان احد تلك الجملة لا سببا خارجا عنها ثم اعلم
انه يريد بالطرف الخارج الواجب وبالوسط الممكن لان كل ممكن مستند الى غيره فيكون
كالشيء الوسط والواجب لا يستند الى غيره فيكون كالطرف فقوله كل جملة فيها
علة غير معلولة فهي طرف يعني فهي واجبة وقوله لانها ان كانت وسطا فهي معلولة
معناه ان كانت ممكنة كانت معلولة لكنا فرضنا انها غير معلولة هف انتهى
ولا يخفى ان هذا التفسير محتمل جدا اما اولا فلان صريح افتقار السلسلة الممكنة الغير
المتناهية الى شيء خارج عنها وكون ذلك واجبا لا ممكنا معلولا لا دخل له في هذا
المقام بل غرض الشيخ كما يدل عليه الفصل الآتي صريحا من هذه الجملة المذكورة في
هذا الفصل غير الجملة المذكورة في الفصل السابق وهي الجملة التي لا يكون لها علة غير
معلولة وهذه الجملة هي التي يكون فيها تلك [illegible] واما ثانيا فلان تفسير الطرف
بالواجب والوسط بالممكن فيه من الركاكة ما لا يخفى والحق في التفسير ما ذكره الشارح وحاصله
ان الجملة التي فيها علة غير معلولة لا بد ان يكون تلك العلة طرف تلك السلسلة اذ لو
كانت وسطا كانت معلولة ايضا وما ذكره الشارح اخر الفصل حيث قال فكانت واجبة
غير ممكنة كانه كلام من قبل نفسه لا انه من جملة تفسير كلام الشيخ اذ لا شيء في كلام الشيخ

يدل على ذلك بل الشيخ اشار في الفصل الآتي الى ان ذلك الطرف واجب فافهم **قوله** فيحتاج اليه
فيحتاج اليه بان ان كل سلسلة اه هذا هو الحق لكن الظ من سياق كلام الشارح
ان طرفية الواجب للسلسلة المفروضة في الفصل الاول اي الجملة التي ليست فيها علة
غير معلولة لم يثبت بهذه المقدمة اما اولا فلقوله في هذا الفصل القسم الاول
يقتضي احتياجا الى علة خارجة عنها طرف لها لا محالة حيث لم يشعر بان طرفيتها
يظهر مما سبق بل سياق الكلام كانها بديهية واما ثانيا فلانه لم يذكر في الفصل السابق
ان غرض الشيخ من هذه المقدمة اثبات طرفية الامر الخارج للجملة المفروضة بل ذكر
ان الاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك
العلة يجب ان يكون علة ايضا للاحاد افرادا ولو تفطن لان هذا الفصل له مدخل
في اثبات الطرفية لكان الظاهر ان يجعل مراد الشيخ هذا ولا اقل من ان يجعله جزء
للمراد كما اشرنا اليه سابقا فاذن يظن ان الشارح يابى اثبات طرفية الامر الخارج
على هذه المقدمة بل كان حسب انها بديهية لكن هذا الحسبان ما لا وجه له ولا دليل
من التمسك بهذه المقدمة حتى يثبت الطرفية كما لا يخفى مع انه على هذا يصير هذا الفصل
حشوا في البين فافهم **قال** الشيخ ان المجموع من اصلها ومن الوجود اه فيه نظر اذ الظ
ان اجزاء الموجود وذلك الموجود ليس المراد فيه مجموع الجواهر والوجود والعرض والوجود
حتى يقال ان هذا المجموع ليس بموجود بناء على ان جزؤه الذي هو الوجود امر اعتباري
بل المراد منه الجوهر الموجود والعرض الموجود ولا شك انهما موجودان فالصواب
في الجواب ان يقال ان ما به الاتفاق الموجودية وما به الاختلاف الجوهرية والعرضية
وظاهر ان الجوهر والعرض لا يستلزمان الموجودية ضرورة انهما متحققان بدون الموجودية
او تشخص الموجودية بالموجودية الخارجية مثلا ونقول المراد بلازم الشيء لازم ماهيته

على ما هو المتبادر منه فان قلت جعل الجاعل اتصاف هذا الجوهر وذاك العرض بهذا الجوهر
وذاك العرض وهذا الجوهر وذلك العرض الموجود في الخارج لا يمكن ان يكونا هذا وذاك
بدون الوجود في الخارج اذ الموجود في الذهن ليس هذا ولا ذاك بل شخصا آخر قلت
ان لم يقل بان التشخص هو نحو الوجود وان الشخص الخارجي يمكن ان يحصل في الذهن معرى
عن وجوده الخارجي فلا اشكال وان قلنا به فلا يلزم ان يجعل الجاعل الاتصاف بهذا
الجوهر وذاك العرض بل ميتها الكلية وكلام الشارح ايضا صريح في ان ما به الاتصاف هذا
الجوهر وذاك العرض بل قال وعارض لذاتيهما المختلفين ويمكن ان يكون المراد
بهذا بيتها ميتهما مع ان باب التسامح واسع فافهم **قوله** ولو قيل تلك الاشياء الخ
هذا الايراد مخصص بما ذكر في المثال ولا يجري في اصل البحث كما لا يخفى **قوله** والحق في
الجواب ان يق كلامه اه بما ذكرنا من الجواب الصواب لا حاجة الى ارتكاب هذا التكلف
البعيد الذي يأبى عنه ظاهر ما ذكره الشارح ههنا في تفسير اللازم والعارض كما لا يخفى
قوله ليتناول لازم الوجود والمهية كما ان لازم المهية الموجودة يمكن تقسيمه الى لازم
الوجودين لازم احدهما كذلك يمكن تقسيم لازم المهية ايضا الى لازم المهية بحسب الوجودين
او احدهما فلا فرق الا ان يق المتبادر من قولهم ما يمتنع انفكاكه عن المهية انه يمتنع
انفكاكه عنها بحسب الوجودين فافهم **قال** الخ اذ لا مقوم الخ على ما هو المشهور الا اتفاق
في المقوم باتفاق هذا الجوهر وهذا العرض الموجود في الوجود لا يتجه هذا الكلام كما لا يخفى
قال الشارح ان سائر الصفات يوجد بسبب المهية فيه مصادرة ظاهرة **قال**
الشارح المهية يوجد بسبب الوجود فيه ان المهية ليست موجودة بسبب الوجود بل الموجودية
هو الاتصاف بالوجود وسببها اما الذات على تقدير جوازه او الغير والصواب ان يقال
الفرق كما اشار اليه الخ ان يق ان المهية ما لم يكن موجودة لا يمكن ان يكون سببا لوجود شئ

فلوكانت

فلو كانت سببا للوجود لها لزم ان يكون موجودة اولا حتى يصير موجودة وهو محال وهذا بخلاف
ما اذا كانت سببا لصفة اخرى غير الوجود اذ لا محذور فيه لجواز ان يكون موجودة متقدمة
متقدمة على ثبوت صفة لها فافهم **قوله** استفاد من قول الشيخ الى آخر الحاشية لا يخفى ان
قد حقق بعض ان ما هو معنى مغاير لشئ مثبوت له او محمول عليه او اتصافه به او ثبت
قسمه لابد له من علة وح يرد الاشكال في المقام سواء اعتبر مفهوم كلام الشيخ او لا وينوقع
بالفصل في حواشي شرح التجريد الجديد وقد فصل القول فيه في تعليقات وكلام المحشي
يمكن تطبيقه عليه بعناية كما يظهر عند الرجوع اليه وح يندفع جميع ما اورده المحشي عليه
في هذه الحاشية فتدبر **قال** الخ لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا ان
اراد ان ثبوت الانسانية للانسان موقوف على وجوده فهو ممنوع كيف وقد تقرر عندهم
ان الذاتيات غير مجعولة وان اراد الملازمة فمسلمة لكن لا يجديه نفعا لا يلزم من كون
الوجود للانسانية ان يكون كونه موجودا قبل كونه موجودا وهو ظ **قال** الخ فهذا
الكلام صريح في انه معتقد الاشتراك اللفظي آه والشارح ايضا صرح بذلك حيث قال ان
الامام حكم بعد اثبات الاشتراك المعنوي ان الوجود مشترك في الجميع حتى صرح بان
وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك وقال ايضا انه بعد الحكم بالمساوات
لما راى ان الوجود عارض في الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا عارض فبعد
ذلك كيف يصح ان يق ان وجود الواجب لو لم يكن عارضا لزم اما المساوات واما
الاشتراك اللفظي وهو ظ **قوله** وتلخيصه آه يمكن توجيه كلام المحاكم بوجه آخر وهو ما سنبينه
بعد في الحاشية المعنونة بقوله وايضا ذهب الخ **قوله** وههنا يحتمل ان يكون تخصيص آه
لعمري ان التزام السهو اهون بكثير من ارتكاب مثل هذا التوجيه البعيد كما لا يخفى **قوله**
واما ان هذا الاعتراض عام الورود اه انت خبير بان هذا ليس اعتراضا على اختيار الامام

لانه قبل عب واة وجود الواجب لوجودات الممكنات فكيف يجعل هذا اعتراضا عليه
فلا يحسن هذه العبارة كيف وظ ان غرض الشارح ليس ان هذا الاعتراض وارد على المذهبين
جميعا فلم خصه باحدهما بل الغرض ان الامام الزم المساواة من اثبات الاشتراك
المعنوي وبعد ذلك اعترض بانه لا بد اما من القول بالعروض في وجود الواجب ايضا
والقول بالاشتراك اللفظي الا انه اعترض بان من عدم العروض يلزم اما المساواة
واما الاشتراك اللفظي فافهم **قوله** واما ما ذكره من التوجيه آه فيه نظر لان هذا التوجيه
ينفع في تصحيح النقل ايضا بيانه ان اكثر اعتراضات الامام بل كلها مبني على كون حقيقة
الواجب مساوية لوجودات الممكنات مثل لزوم كون حقيقته معلولة مع انها غير
معلولة ونحوه على ما يجيء مع قوله الشارح انه الزم الامام من عدم العروض اما مساواة
حقيقة الواجب لوجود الممكنات وفرع عليها مفاسد لكنه لم يتعرض لذكر المفاسد
لان ههنا في مقام الاجمال وسيفصله بعد ذلك او الاشتراك اللفظي وظ ان هذا النقل
مطابق لا غبار عليه وليس فيه سوى انه اجمل في الكلام ولا محذور فيه فافهم **قوله** فيه
بحث اما اولا فلان هذا الكلام آه فيه نظر لان الكلام ليس مشترك الورود اذ ليس في
حصة الوجود التي في الواجب مع حصص وجودات الممكنات بعد القول بالاشتراك المعنوي
لا مجال لانكاره وهو ظ بخلاف مساواة حقيقة الواجب لوجودات الممكنات بعد
الحكم بالاشتراك المعنوي وكون الوجود عين حقيقة الواجب اذ فيها احتمال ان لا
يكون حقيقة الواجب مجرد الوجود ويكون حكمهم بانه عين الوجود انه عين الوجود
الخاص والجواب ان مراد الامام من المساواة لو كان مجرد هذا كما يدعيه الشارح آخر البحث
فلا يلزم من عدم العروض المحذورات التي اوردها على الحكماء كما يظهر عند المراجعة اليها
قوله واما ثانيا فلان لنا فيه انه يجوز ان يكون مراد الشارح من الوجود بشرط لا الوجود

الخاص

الوجود الخاص وح لا يلزم مساواته مع وجودات الممكنات في الحقيقة النوعية ولو
قيل انه لا يتجه ح ايراده على الحكماء فيرجع الى ايراده الاول كما لا يخفى والاولى في الكلام
على الشارح ان يقال ان ما ذكرته هو بعينه ما سيذكره الشارح في الجواب عن اعتراضات
الامام حيث تبين ان حقيقته تعالى ليست هي الوجود المطلق حتى يلزم ما ذكرته بل الوجود
الخاص والوجود المطلق عرض له لانه مقول بالتشكيك اللازم من الاشتراك المعنوي
ليس الا مساواة حصص الوجود المطلق في الحقيقة لا افراده وهو ظ **قوله** فجوابه
ان الامام حمل آه لم يجعل الامام المحذور لازما بل بعدم العروض فالاولى ان يقال انه
ح لا يلزم المحذورات التي اوردها كما اشرنا اليه آنفا **قوله** وقد عرفت فساده ظاهر
انه مفسدة على الامام وليس كذلك ذلك والذي ذكره آنفا لا يلزم على من لا يقول بعدم
العروض كالامام وهو ظ الا ان يتكلف ويحمل الكلام على انه عرفت فساده على القول
بعدم العروض فافهم **قوله** وهذا ما ذهب اليه اهل التحقيق وهو ان الوجود آه انظر
ان لا تحقيق فيه كيف من اجلى البديهيات تصور الوجود وظ ان هذا المتصور البديهي
امر صفتي ناعتي وانكار صفتيته وناعتيته ليس الا كانكار صفتية ساير الصفات التي
لا شك في صفتيها ولا يجيء لانكارها كالفوقية والتحتية والابوة والبنوة ونحوها وعلى
تقدير ان يقال انه لعل ان يكون لهذا المفهوم البديهي المتصور كنه غير ما يتصور وكان
ذلك الكنه مجهولا لنا وسلم ذلك غاية ما يلزم منه ان يكون كنهه مجهولا لا ان لا يكون كنهه صفة
بل قائما بذاته كيف ولو كان كذلك لم يكن هذا الوجه وجها له اذ الوجه لا بد من صدقه
على ذي الوجه والا لكان امرا اجنبيا عنه فح لا يكون حاصل ما ذكروه وذهبوا اليه الا
شيئا لا يعلم حقيقته وليس هذا الامر البديهي الذي يعلمه كل احد ويسمونه بالوجود ومرادفه
من اللغات الاخرى ولا يصدق هذا الامر البديهي الذي عليه حقيقة الواجب تعالى وذلك ظ

اصح ولا مجال صح

اصح لا ان لا الاول

حاصل ما ذهب اليه المتألهون

لكن القول بانه وجود لا يعرف له معنى سوى ان يقال انهم اصطلحوا على ان يسموا ذلك الامر
الحقيقي بالوجود ثم بعد ذلك الاصطلاح هل يقولون بان الممكنات متصفة بهذا الامر
البديهي الذي يعلم كل احد بجواز اتصافها بسائر الصفات الاخرى ام لا فان قالوا به فلم
يبق بينهم وبين غيرهم فرق سوى انهم اصطلحوا على ان يسموا ذات الواجب بالوجود
وهذا امر لفظي ولو كان فيه نزاع لكان نزاعا شرعيا من حيث ان اسماء الله هل هي
توقيفية ام لا وان قالوا من علاقة الممكنات به فذلك ايضا لا ينكره احد وان لم يقولوا
بالاتصاف بهذا الامر البديهي فذلك مخالف للعقل ومصادم للبديهة واي امر اجلى
منه واي مطلب حصلوه اوضح من هذا او قل لي هل فرق بين ما جعلوه اول الاوائل اي
ان السلب والايجاب لا يجتمعان ولا يرتفعان الذي انكاره سفسطة ومنكره سوفسطائي
وبين ان الاشياء الموجودة (الاشياء الخارجية) التي نشاهدها متصفة بالامر البديهي الذي نتصوره من
لفظ الوجود ومرادفاته ولا اظنك ان يكون لك في عدم الفرق تامل فان كنت
في شك فيه تاملا فلا تستوق في معالجتها ولا تتاخر في مداواتها وعليك بمطالعة النسخة
التي فيها علاج السوفسطائيين ومداواة المتحيرين عافانا الله جميعا بلطفه العميم عن
امراض الجهالات واسقام الضلالات وثبتنا على دينه القويم وصراطه المستقيم
انه ذو المن الكريم والفضل العظيم **قوله** واما انه لا يتعدد الخ بعد ابطال الكلية
لا حاجة الى ابطال التعدد وهو ظ وكانه اراد نفي التعدد وان لم يكن التعدد
المطلق استظهارا وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده المحشي في المقام الثاني فافهم
قال الشارح فهو ليس بمهية لها هذا اجمالا لا يحصل الزام لان البياض الذي يكون
عرضيا للافراد اما ان يكون امرا اعتباريا او موجودا والاول باطل بالضرورة وعلى
الثاني لا شك ان هذا الامر الموجود هو الذي من الكيفيات المحسوسة والظاهر ان لها

الافراد

تستوق الى — المتحيرين الى

افراد اسواء قلنا انها عارضة للاشياء اخرى اي يعرض من الاعراض اولا وتلك الافراد
مختلفة بالشدة والضعف فلزم ان يكون الامر المختلف بالشدة والضعف ذاتيا
للافراد فافهم **قوله** والحق ان يفصل ويقال ان اراد به التفصيل التام ان يقال
ان اراد بقوله ان الوجود من حيث هو وجود اما ان يقتضي العروض او اللاعروض
او لا يقتضي شيئا منهما ان افراده كيف هي فنختار ان بعضها يقتضي العروض و
بعضها اللاعروض ولا محذور اذ حقائقها مختلفة وان كانت مشتركة في امر عرضي
هو الوجود المطلق يقتضي عروضه لافراده او اللاعروض فنختار انه لا يقتضي شيئا
منهما ولا فساد وهو ظ وان اراد ان المطلق يقتضي عروض نفسه اولا فان اريد
عروضه للافراد بمعنى صدقه عليها مواطاة ليكون العارض بمعنى الخارج المحمول فنختار
انه يقتضي العروض في الجميع حتى الواجب تعالى اذ فيه ايضا عارض للوجود الخاص وان اريد
عروضه للمهية بمعنى قيامه بها فلا يخ اما ان يراد القيام بلا واسطة او الاعم فان اريد
القيام بلا واسطة فان قلنا بان في الممكنات ايضا وجودات خاصة غير حصص
الوجود فنختار انه يقتضي اللاعروض في الجميع اذ ليس شيء من الموجودات عارضا
لشيء على هذا التقدير وان لم نقل به فنختار اما العروض ونقول انه يقتضي العروض
بل المقتضي المهيات والثاني اول كما لا يخفى وان اريد القيام الاعم فان لم نقل
بالوجودات الخاصة في الممكنات فالامر فيه ظ كذلك بقي من شقي الوجهين فيه
وان قلنا بها فيزيد وجه آخر وهو انه يجوز ان يكون المقتضي للعروض فيما يعرض
الوجودات الخاصة هذا ولا يخفى ان ما ذكره الشارح ظاهره منطبق على الشق الاول
الذي ذكرنا لا على ما قاله المحشي فافهم **قال** الخ وانما يكون ذلك لو لم يكن آه
لا يخفى ان عدم تخصيص الوجود بمجرد الاضافة الى المحل لا يتوقف على كونه قائما

التفصيل التام ان يقال الوجود اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا يقتضي شيئا منهما

وان اراد ان المطلق صح

بالذات م

اذ علل تقديرقيامه بالغير ايضا يجوز ان يتخصص بشيء سوى الاضافة الى المحل كما يقول
في الوجودات الخاصة في الممكنات سوى التخصص من يقول بها فافهم **قال** الخ فان
الشيخ يصرح الخ هذا التصريح مما لا يجديه وانما يجديه لو قال بدل فافهم **قوله** وهذا ايضا نقول
غير ما ذكره الامام لان الامام استفسر اه اعلم ان الامام قال في هذا المقام فاما

حاصل ما قال الامام في المقام

الحجة التي عول عليها الشيخ في بيان انه لا يجوز ان يكون وجود الله تعالى زائدا على ماهيته
تعالى فجميع مقدماتها مسلمة الا قوله لو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة
بالوجود على نفسها فان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فانا نمنع هذا التقدم وبيانه
من وجوه الاول انا سنبين ان شاء الله تعالى في المخطط الخامس من هذا الكتاب الى
آخر ما نقله المحشي عنه وقال بعد ما نقله وذلك مما لا فائدة فيه وان اريد بالتقدم
امر وراء المؤثرية وذلك غير متصور فضلا عن ان يكون مصححا فانه انتهى وعلى هذا
نقول ان الامام لما منع التقدم ههنا فلا ضير ان لم يتعرض الشارح لبيان معنى التقدم
ويكتفي باثبات المقدمة الممنوعة من جهة انا نعلم بالضرورة ان التأثير مشروط بالتقدم
فالعلة لا بد ان يكون متقدمة بالوجود على ان لا نم انه لم يتعرض لبيان معنى التقدم
بل ادعاؤه الضرورة في ان التأثير مشروط بالتقدم بمنزلة ان يقال انا نعلم التقدم
بالضرورة ونعلم ان التأثير مشروط به فليس بعينه التأثير وبما قررنا اندفع ما اورده
المحشي من انه لا يتوجه كلام الشارح لان جواب الاستفسار لا يكون بالمنع ولو قال
نحن نعلم بالضرورة الى قوله ثم الامام لان كلام الشارح ليس منعا بل اثبات للمقدمة
الممنوعة وظهر انه لا بد في جواب الاستفسار من البيان فقد ظهر جوابه وما ذكره
من انه لا يجدي لكان هذا القول حشوا كانه حشوا اذ ظاهر ان في ضمن هذا القول
يثبت المقدمة الممنوعة ومجرد بيان معنى التقدم لا يحصل ذلك المطلوب بل ليس ما ذكره الشارح

سوى ما ذكره الخ بقوله والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتي هو الترتب
العقلي الخ كما يظهر عند التأمل نعم فيما ذكره بقوله ثم الامام الى قوله والحق فالحق
معه الا ان يقال ان الشارح كانه تسامح حيث ان العمدة في هذا المقام في الاعتراض
والجواب جميعا عدم كون التقدم امرا وراء التأثير ونفيه فالشارح انما تعرض
لذلك ولم يبال بتقرير الجواب والسؤال مطابقا لما ذكره الامام اذ الغرض تحصيل
[illegible] حال وليس مثل هذه الامور مخلا بالمقصود والمرام فتأمل **قوله** اقول ما
نقله الشارح عن الامام اه هذا من العجيب لكان مثل هذه الامور ناشئ
من التعصبات الباردة الركيكة وتسليم الاعتراض منه كثيرا **قوله** والجواب انه لو
قال الامام ذلك في هذا الموضع اه هذا ايضا من العجيب اذ الكلام في ان الامام
لم يقل بعدم الفرق بين هاتين العبارتين بل بين عبارتين اخريين فنقل الشارح
غير مطابق لما في الواقع بل العبارتين الاخيرتين لا فرق بينهما يمكن ان يتضمن الى
احديهما شيء يحصل الفرق بينهما اي ربطه بالمقام وان كان مراده ان تلك الزيادة
ماخوذة هناك ايضا مع ان الامام حكم بعدم الفرق كما يدل عليه كلامه فيه ان ما حكم
الامام بالفرق بينهما هو ان العلة علة وان العلة متقدمة بالوجود بمعنى انها علة
مع اعتبار الوجود وقيد الوجود الماخوذ في بحث الدور البتة ليس بهذا المعنى
اذ ظاهر انه ما يقول انها فيه التقدم في التقدم بالذات الوجود او العدم ليس
معناه ان الماهية مؤثرة باعتبار الوجود ولو فسر بهذا المعنى لم يقل الامام
ح ان لا تفاوت بين العبارتين بل كما قال ههنا انه مصادرة على المطلوب كان يقول
هناك انه غير نافع في المقصود اذ كون كل منهما مؤثرا في الاخر باعتبار الوجود و
بانضمامه من دون اعتبار التقدم لا يكفي في ابطال الدور وهو ظ فتأمل فيه **قوله**

ثم ان الشارح لم يتوجه للاعتراض اه قد بينا ان الشارح توجه للاعتراض ههنا ايضا والحط
انه لا فرق بين ما ذكره ههنا وما سيذكره في المقصد الخامس اذ ليس ثمة ايضا الا دعوى
الضرورة في حصول معنى هو التقدم وههنا ايضا ادعى الضرورة في ان التاثير مشروط بالتقدم
فلا تفاوت بينهما في الحال فافهم **قوله** فلا يخفى عليك ان ما ذكره الامام يرجع اه فيه
نظر لان الشرطية المذكورة هي قولنا لو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة
بالوجود على نفسها واستدل عليها بان العلة متقدمة على المعلول بالوجود وقال الامام ان
التقدم ليس الا العلية في حاصل كلامكم ان الماهية لو كانت علة لوجود نفسها لكانت
متقدمة بالوجود على نفسها انها لو كانت علة لكانت مؤثرة في نفسها باعتبار الوجود
اي مع الوجود لان العلة مؤثرة في المعلول باعتبار الوجود اي معه وح يكون
مصادرة على المطلوب الاول لانا لا نسلم ان العلة يؤثر في نفسها مع الوجود وباعتباره
بل في غيرها فقط ان هذه المقدمة الا ان العلة متقدمة على المعلول بالوجود بهذا المعنى
الذي ذكرنا لا معنى لجعلها غير الشرطية مسوطا نعم يرد على الح ان كونها عين الشرطية
ايضا لا معنى له بل هو دليل على الملازمة كما يرا الا وقد المحقق رفيه غاية الامر انه ليس
بمسلم بل هو عين المدعى ويمكن ان يتكلف من جانبه ويقال ان الشرطية بعد حذف
اداة الجزاء هو ان الماهية مؤثرة في نفسها باعتبار الوجود باعتبار فرض كونها
فرد العلة والمعلول فكانه عين قولنا العلة مؤثرة في المعلول باعتبار الوجود و
هذا مع ما فيه من التكلف يرد عليه انه يفهم من سياق كلامه ان كون اعادة الشرطية
كانه فساد في الدليل وظ ان كون دليل الملازمة اعادة للتالي بهذا الاعتبار
ما لا فساد فيه بل هو حكم جميع ادلة الملازمات كما لا يخفى ثم انه بجوز ما ذكرنا من
التكلف من جانب الح يمكن ان يتكلف من جانب المحشي ايضا ويقال ان هذه

المقدمة

المقدمة عين الشرطية باعتبار ان كون الماهية داخلة في هذا الحكم قد علمت انه باعتبار
فرض عليتها لنفسها وذلك انما يحصل في ضمن المقدم فيمكن ان يقال بهذا الاعتبار
ان هذه المقدمة عين الشرطية بتمامها لكن ح الح يكون اعادة للتالي ليس
على ما ينبغي وان كان لا يخ من وجه فافهم ثم لا يذهب عليك انه كان يمكن ان
يقول الامام ان التقدم ليس الا التاثير فقولكم ان الماهية لو كانت علة لنفسها
كانت مقدمة على نفسها بمنزلة ان يقال ان الماهية لو كانت علة لنفسها ولا محذور فيه
لكنه سلك في الاعتراض طريقا آخر لظهور هذا الطريق وهذا هو الذي ذكره الشارح
ووجه ما ذكرنا سابقا ان العمدة في المقام كون التقدم هو العلية ام لا وبعد اخذ
ان التقدم هو العلية يمكن الاعتراض باي وجه كان واذا ابطل ذلك بطل الاعتراض
بالكلية فالشارح لم يبال بعدم المطابقة في النقل واخذ ما هو العمدة والاصل فتدبر
قال الشارح وايضا هب ان التقدم هو ان يؤثر لكن الماهية اه ان اراد بقوله
ان الماهية لا يتصور ان يؤثر الا اذا كانت في الاعيان انه لا ينفك تاثيرها
عن الكون في الاعيان فذلك مسلم لكن لا يجديه اذ لا يلزم من ذلك اشتراط التاثير
بالوجود وهو ظ وان اراد ان تاثيرها مشروط بالوجود في الاعيان فمع الاغماض
عن انه لا يناسب ح تفريع الاشتراط عليه كما هو الظ فيه انه اول النزاع وعين
المصادرة على المطلوب الاول كما قال الامام انا ندعي ان المؤثر في وجود الشيء
هو نفس ماهيته فقط لا باعتبار وجود آخر سابق فيكون كلامكم اعادة لمحل النزاع
بعبارة اخرى وكان مراد الشارح ان الاشتراط بديهي لا يقبل النزاع وانت خبير بانه
ليس كذلك نعم تاثير الشيء في وجود غيره ظ انه لا بد من ان يكون موجودا ويكون
التاثير باعتبار وجوده واما في وجود نفسه فلا نسلم انه مشروط بوجوده بل العقل

فيما تحقق واف وفصل شاف
لمسئلة عينية الوجود وزيادته
واتحاد دليلها

منع لتوقف تاثير الماهية في وجودها
بشرط الوجود

ابطال قول المتألهين بخلاف القول الذوق المتألهين

الضرورة المراد حوبها بشتراك معنى لفظ الموجود بين الواجب والممكن

المقدمة التي بنوا عليها اثبات عينية الوجود في الواجب

لا ينقبض من ان يكون شي بحيث يكون وجوده من ذاته ودعوى البداهة في نفيه غير مسموعة كيف ولو لم يجوز ذلك لزم ارتكاب اشياء كثيرة ينقبض من ارتكابها العقل السليم اذ على هذا التقدير لا بد اما من القول بان الوجود معنى واحد هو عين ذاته تعالى وموجودية الممكنات بعلاقة بينه وبينها لا بقيام الوجود وقد عرفت ما فيه وفيه ايضا انه اما ان يقال انه يفهم معنى بديهيا من لفظ الموجود مشترك بين الواجب والممكن ام لا والثاني مكابرة صرفة ومصادم للدلايل التي ذكروها في اشتراك الوجود وللفطرة التي ادعوها وهي الحق الصحيح وعلى الاول نقول ان هذا المعنى البديهي العام لا يمكن ان يكون عين ذات الواجب فيكون مغايرا له وكل ما يغاير الشي فثبوته لذلك الشي او حمله عليه او اتصافه به او ما شئت فسمه لا بد له من علة على ما بنوا اثبات عينية الوجود على هذه المقدمة وعلته اما نفس ذات الواجب او غيره والثاني باطل ضرورة وعلى الاول يجب ان يكون ذات الواجب متقدما بالوجود على كونه موجودا على ما ادعوه بعينه ولو قيل ان قولنا ما يغاير الشي فثبوته لذلك الشي لا بد له من علة انما هو في المبادي لا المشتقات او انه في المشتقات ايضا لكن نقول ان المشتق اذا كان مبداه عين ذلك الشي فثبوت ذلك المشتق له لا يحتاج الى علة لانه عين البياض وثبوت الابيض له بمنزلة ثبوت الذاتيات فتكلف بيّن وتخصيص في المقدمات العقلية بارد سيما التخصيص الاول الا ان يقال ان الابيض مثلا معناه ما قام به البياض اعم من ان يكون قياما حقيقيا او قياما مجازيا يعني قيام الشي بنفسه فالبياض اذا كان قائما بذاته يصدق عليه ذلك المعنى الاعم ويشاركه فيه ساير الاشياء القائمة بها البياض فيكون ذلك المعنى مغايرا له ويكون صدقه عليه محتاجا الى علة لكن الابيض في كان له فردين يتحقق في ضمن

كل منهما احدهما ما قام به البياض قياما حقيقيا كالجسم والآخر ما قام به قياما مجازيا كالبياض القايم بذاته وهذا المعنى الاخير كانه عين البياض ولا تفاوت بينهما اصلا والاول معنى مغاير ايضا للجسم كمغايرة المعنى الاعم فرّوح نقول اذا فرض ان الوجود عين ذات الواجب والموجود اى مفهومه بالمعنى الاعم المشترك بينه وبين الموجودات التي سواها يكون بمعنى ماله علاقة بالوجود اعم من علاقة العينية او علاقة اخرى سواها وهذا المعنى المشترك البديهي مغاير لذات الواجب وثبوته له معلل بالعلة لكن نقول قد عرفت ان هذا المعنى الاعم كان له فردين احدهما عين ما صدق عليه ذلك المعنى بخلاف ذلك المعنى والآخر غيره ايضا كهذا المعنى فتحقق الموجود في الواجب تعالى في ضمن هذا الفرد الذي هو عين ذات الواجب تعالى ولا مغايرة الا بالاعتبار وعلى هذا اذا قلنا بان ثبوته للواجب تعالى وحمله عليه معلل بعلة وان العلة لا بد ان يكون متقدمة بالوجود لا يستلزم محذورا لان التقدم بالوجود معناه انه لا بد ان يكون موجودا اولا حتى يكون سببا لحمل الموجود بهذا المعنى الاعم عليه وهذه الموجودية المتقدمة يمكن ان يكون باعتبار الموجودية الخاصة التي هي عين ذاته ولا مغايرة الا بالاعتبار ولا يق يلزم ان يكون الواجب تعالى موجودا بوجودين لان الموجودية بوجودين بهذا النحو اى بالفرد الاعم في ضمنه مما لا نسلم ان فيه محذورا وليس هو الا كاتصاف الجسم مثلا باللون الخاص والمطلق في ضمنه فتدبر واما من القول بان الوجود معنى بديهي كلي يكون قايما بالممكنات لكن له فرد خاص يصدق عليه ذلك المعنى صدقا عرضيا وليس ذاتيا له كما هو المشهور بينهم وكلام موافق له ظاهرا وفيه ايضا اشياء منها ان حمل هذا المعنى العام البديهي على موجود مواطاة مما ينقبض عنه العقل السليم ومنها انه اما ان يقال بان الوجود البديهي المشترك م

نقل حمل القول العقل في الوجود الواحد

عارض قايم بهذا الوجود اى صلا ولا فان قيل بالعروض فلا فرق بينه وبين الممكنات
اذ يكون موجودية ايضا بقيام الوجود فيتحقق المحذور الذى يزعمونه فى زيادة
الوجود بجمله واما القول بان الوجود عارض له قايم به لكن ليس موجوديته به
بل موجوديته بذاته كما قاله المحشى فى غير موضع فامر بديهى البطلان وقد فصلنا
القول فيه فى تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد وان لم يقل بالعروض والقيام
فنقول الوجدان يحكم بان هذا الامر البديهى كما هو صفة ناعتة بالنسبة الى الموجودات
الممكنة كذلك بالنسبة الى الواجب تعالى ايضا ولا فرق بين ان يقال زيد له الوجود
وحصته وغير ذلك من مرادفاته وان يقال ان الله تعالى له الوجود وحصته وكونه
والتفرقة تحكم ومنها ان هذا المعنى اذا كان من شانه الوجود العينى فلا بد من
الاتصاف به بحيث يترتب عليه الاثار من وجوده العينى فلا ما ادعوه ويقبله ايضا
الوجدان الصحيح فالاتصاف للممكنات به كيف يصح مع كونه اعتباريا فيها ولو قيل
ان فيها ايضا وجودات خاصة موجودة فمفاده المحشى اذا القول بتحقق موجودين
فى الممكن احدهما المهية والاخر الوجود مخالف للبديهة بل لا بد من كون احدهما
منتزعا من الاخر فاما ان يقال بانتزاعية الوجود كما هو المشهور وهو الحق او بانتزاعية
المهية وحقيقة الوجود كما هو راى البعض وهذا ان لم يدع انه خلاف البديهة يشكل
الامر عليه باعتبار الفرق بين الوجودات الخاصة وبين الواجب اذ الوجودات
الخاصة فى الممكنات ايضا يلزم ح ان يكون واجبة اذ مناط الواجبية ليس الا
كون الشىء وجودا قائما بذاته وما يقال فرق بينهما باعتبار انها معلولة ومجعولة
فليس الا القول بانها غير موجودة من الجاعل فينتقل الكلام الى هذا الموجودية
والفرق باعتبار الشدة والضعف وان تلك الوجودات مراتب الوجود

بل ايما وهى كلام القوم تصريح تارة
الى تقدم المهية على الوجود وتارة
الى تقدم الوجود على المهية وحقيقته اه

رد مذهب بعض الصوفية
بوحدة الوجود
وشدته وضعفه

الذى هو عين ذات الواجب تعالى كما قاله بعض فتنى لا نفهم بحق وكانه
قايله ايضا ما فهم والله اعلم ومنها ما قلنا انفا فى الشق الاول ولا يخفى ان جميع
ما قلنا فيه فى ذيل وفيه ايضا انه آخر الكلام فى هذا الشق الاول جار فى هذا الشق
الاخير ايضا بهذا تمام الكلام فى هذا المقام المهم بتفصيل واف وتوضيح شاف فلا يوجد
فى غير هذا الموضع وعليك بالتامل واختيار ما هو الاقرب الى الصواب من بين
هذه الاحتمالات بعقلك الخالص من شوايب الاوهام والتقليدات هدانا
الله جميعا الى الحق وحفظنا عن الزيغ والضلال **قال** الخ وحاصل سوال الامام
انا نجيب بان هذا الكلام لا يناسب فى هذا المقام لان الامام ما قال ان تقدم
العلة بالوجود على المع قم وانما يسلم لو كان التاثير مشروطا بالوجود بل كان كلامه
فى ان التقدم لا معنى له هنا سوى التاثير والتقدم بمعناه الاخر ليس بمتحقق
فى العلة لانه على تقدير الاشتراط يسلم التقدم بل على تقدير الاشتراط ايضا
لا يقول بالتقدم بمعناه المتبادر نعم معنى الاشتراط عنده معلوم ويسلم تحققه ويعرف
بانه لا يمكن اشتراط الشىء بنفسه ونقول بها بانكم لو ادعيتم ان التاثير مشروط
بالوجود فهذا اول الدعوى وعين النزاع او يقول ان المهية بدون اشتراط الوجود
واعتباره يؤثر فى وجود نفسه وكم ما بين الكلامين فافهم **قال** الخ وجوابه بانهما
عليه من قبله لا يخفى ان بعيد ما ذكر انفا فى الجواب الحق ان التقدم معنى معقول
وانه يمكن يكون العلة متقدمة بالوجود على المع بالضرورة كان المناسب ان يقول
فى الجواب ان الضرورة حاكمة بتقدم العلة على المع بالوجود ومنعه مكابرة لان
الاشتراط بالوجود ضرورى لما عرفت ان الامام لا يسلم التقدم على تقدير
الاشتراط ايضا فالاولى بان ان التقدم ضرورى وانكاره مخالف للبديهة

السوال الاول رد قوله امام القول بان الوجود معنى واحد
هو عين ذاته تعالى اه

كما فعل الشارح حيث ذكر اولا ان التقسيم ضروري وانكاره مكابرة ثم ذكر بعده التنزل
وانه لو لم يكن تقدم ايضا يتمسك بالاشتراط ونقول ان اشتراط التاثير بالوجود
ضروري وانكاره مكابرة والامام وان لم يسلم اشتراط التاثير بالوجود ويقول
انه اول النزاع لكنه قايل بان الاشتراط له معنى محصل وانه متحقق بين الاشياء
وانه لا يمكن اشتراط الشيء بنفسه كما ذكرنا آنفا فافهم وتثبت **قوله** ثم ما ذكره صاحب
المحاكمات في توجيه الشرح آه تفصيل القول في هذا التوجيه وساير توجيهات
الشرح في تعليقات شرح التجريد **قوله** لان الماهية متحققة في العقل اولا آه انت
خبير بان هذا وان كان مشهورا بينهم لكنه مما لا معنى له اصلا وكيف يعقل ان يتحقق
ان الماهية التي يكون في العقل يعرض لها الوجود الخارجي اذ على هذا يلزم ان
يكون الماهية التي في العقل موجودة في الخارج وفساده اظهر من ان يخفى ولو قيل
لا نقول ان الماهية التي في الذهن يعرضها الوجود الخارجي بل الماهية المعروضة
للوجود الذهني يعرضها الوجود الخارجي فلا فساد فيه اذ ظاهر ان الماهية الموجودة
في الذهن والخارج واحدة فنقول على هذا بطل ان العروض في الذهن غاية
الامر ان يقال ان وجود الماهية في الذهن شرط لعروض الوجود الخارجي لها وهذا
مما لا مدخل له فيما نحن فيه مع ان القول بالاشتراط ايضا الظاهر انه لا اصل له لانا
نعلم بديهة انه يجوز ان يصير الشيء موجودا في الخارج وان لم يحصل في الذهن
اصلا الا ان يجعل الوجود الذهني شاملا لعلم الله تعالى ايضا واما القول بان
الاتصاف في الذهن لكن ليست الموجودية بالاتصاف فلا يلزم ان يكون
الماهية الحاصلة في الذهن موجودة خارجية في الذهن كما ذكره المحشي في غير
موضع من تصانيفه فامر لا يخفى شناعته اذ ليس الموجودية الا الاتصاف

بالوجود

بالوجود والذي يكون في الذهن وليست الموجودية به فكانه ليس شيئا غير
الوصف العقلي واين هو من الاتصاف وكان المحشي خلط بين الوصف
والاتصاف فتثبت ولا تخبط **قوله** اذ من الضروري ان ثبوت الشيء
للشيء آه منع هذه المقدمة مشهور بينهم الا ان يخص الكلام بالاتصاف الذي
يكون الصفة موجودة لا انتزاعية ومع ذلك ايضا قد منعها بعض والكلام فيه مجال
فافهم **قال** الخ واجاب بان المراد من علية الماهية آه انت خبير بان هذا الجواب
لا ينطبق على كلام الشارح اصلا ولا يمكن ان يلصق به بالعرض بل ظاهر كلامه بل صريحه
ليس الا ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها كما
عن الوجود فحكم الشيخ بان الماهية يجوز ان يقتضي صفة غير الوجود لا يستلزم ان يكون
الماهية حالة الاقتضاء منفكة عن الوجود كيف وانفكاك الماهية عن الوجود وهي
محال فضلا عن ان يكون مؤثرة ومقتضية واذا ثبت ان انفكاكها عن الوجود
محال مطلق فكيف يمكن ان يؤثر فيه مع انه لا ينفك عنه حالة التاثير وهذا الكلام
اوله حشو وآخره فاسد اما الاول فلان هذه المقدمة اي ان عدم اعتبار الوجود
مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاك الماهية عن الوجود حالة الاقتضاء
مما لا ينكره الامام بل قد صرح واعترف به وقد نقل الشارح عنه متصلا بهذا
الجواب من قوله ولا يلزم من ذلك كونها معدومة آه فلا حاجة لايراده في الجواب
والافادة واما الثاني فلان كون الشيء مؤثرا في الشيء لا يقتضي انفكاكه عنه حالة
التاثير الا ترى ان الاربعة مثلا مؤثرة في زوجيتها مع انها لا تنفك عنها حالة
التاثير وانكار تاثير الماهية في صفتها غير متصور بعد اعتراف الشيخ به وكانه لما كان
الكلام على تقدير حمله على هذا المعنى ظاهر الفساد تكلف الخ ما تكلف ولا يخفى انه

من التكلفات البارده والتعصبات السمجه ورعاية الاتفاق والاعتراف بالحق
اولى من ذلك **قال** الش كان التبينه على هذا الاقدام اه قد ظهر فى تضاعيف
كلاتنا ان ما ذكره الامام ليس بهذه المنزله التى انزله الش وان غرضه وما هو اصل
مقصوده ومرامه ان كون ذات الواجب تعالى امرا غير الوجود ومستلزما لوجوده
ليس بظاهر وان ما اختاره الش تبعا للحكما لا يتفرع عنه فى الاشكال اذ الاشكال
الذى فيه ليس الا مجرد منع ان المؤثر فى وجوده نفسه والمستلزم له لا بد ان يكون
متقدما بحسب الوجود على التاثير وكان الظ ان هذه المقدمه ليست من البديهيات
الاولية التى لا مجال للتردد فيها ولعل بعد التامل لا ينقبض العقل جدا عن منعها
وانكارها وفيما اختاره الش ظاهرا والطريق الاخر الذى ينسب الى المتالهين
يوخذ ايضا انكار اشياء لا يكون فى الظهور ادون من تلك المقدمه كما اطلعت عليه
مفصلا واما الطريق الذى نقلنا عن بعض فى اثناء الكلام من كون الوجود مختلفا
بالشدة والضعف والطريق الاخير الذى اشتهرانتسابه الى الصوفيه من كون
الوجود والموجود واحدا وكون الماهيات الممكنه من تعينات الوجود واعتبارا
وكونها موجودة بالعرض فامر لا نفهم حقيقته ولا نعلم ان مرادهم ماذا ولا ريب
ان ظاهره فاسد ظاهرا ولعل له باطن لا نذكره وما وصل اليه الكلام معهم فى
مقامين الاول تصوير ما ذهبوا اليه والثانى اثباته بالبرهان ولو تقولوا ان
هذين الامرين كلا او بعضا ليس مما يفهم بالعبارة او يدل عليه بالاشارة بل
هو امر وجدانى كشفى ويمكن فهمه بالعبارة لكن لا بد لفهمه من استعداد خاص وقابلية
مخصوصة لا يوجد فى اكثر الناس فلا كلام اذن معهم وامرهم الى الله ولا قوة الا بالله
واعلم ان الامام اورد سوالا وجوابا فى اخر هذا الفصل لا بد لنا من نقلهما وان كان
مشهورا

انه ولي التوفيق

مشهورا بين الطلبه قال فان قيل فلما جوزتم ان يوثر ماهيته قبل الوجود فى وجود نفسها فلم
لا يجوز ان يوثر تلك الماهية قبل وجودها فى وجود العالم وح لا يمكن الاستدلال بوجود
الافعال على وجود الفاعل قلنا ان البديهيه فرقت بين الوصفين فانا نعلم بالبديهيه
ان الشى ما لم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره ونعلم انه لا استبعاد فى ان يكون الشى
موجودا لذاته والمعقول من قولنا للشى انه موجود لذاته ان ذاته يقتضى وجود
نفسه واذا جزمت بديهة العقل بالفرق صح كلامنا انتهى فان قلت هل البديهيه حاكمه
بجواز ان المؤثر فى الوجود لا بد ان يكون موجودا حال التاثير سواء كان التاثير فى وجود
نفسه او غيره حتى ان المؤثر فى وجود غيره ايض لا يكون لوجوده مدخل فى التاثير و
ان كان التاثير حال الوجود او يحكم بان الوجود له مدخل فى التاثير فى وجود الغير ولا
لا بد من تقدمه قلت كان الظ هو الثانى فتامل **قال** الش واما القسم الثالث فيقتضى
ان يكون اه فيه ان التعين اذا لم يكن معلولا لوجوب الوجود لا يلزم ان يكون معلولا
لغيره اذ يجوز ان لا يكون معلولا اصلا فيحتاج من راسا الى ان يق ان نسبته الى
وجوب الوجود اما هو لازم له او ملزوم او معروض او عارض ويبطل الاقسام
بهذا الترديد اولا ثم لا اوبه اصلا بل يجب ان يقال اولا ان واجب الوجود
اذا كان متعددا لكان كل منهما مخالفا للاخر فى تعينه ومشاركا له فى وجوب وجوده
ثم يوخذ فى التقسيم وابطال الاقسام كما فعل الامام نعم لو اثبت ان ماهية الواجب
عين الوجود وان الوجود الحقيقى معنى واحد امكن بعد ذلك ان يستدل على التوحيد
بهذا النحو وسيجى توضيحه انش الله تعالى فافهم **قال** الخ ولو استدل بقوله لانه اه
اى لو استدل لا على انه معلول للغير بهذا القول لكان اخذ المعلولية مستدركا انه يكون
ان يتم او لا هذا التقسيم ويبطل كل من الاقسام وايضا يلزم على اخذ المعلولية

ان لايتم التقريب اذ الدليل الذى يذكر على المعلولية لا ينتج الا ابطال الاقسام التى لتمها
لا استلزامها المعلولية مع ان اخذ المعلولية فى الدليل فى مواضع وانت خبير بان بينهما
اختلالا آخر وهو ان يكون المط من الاستدلال اثبات محالية هذا الشق ح لا يرد
عليه الايراد الآخر ان نعم لزوم الاستدراك باق بحاله وايضا يرد عليه انه فى موضع
من الاستدلال الزم المحالية من مجرد احتياج التعين الى الغير فاذا كان الاستدلال
استدلالا على محالية هذا الشق فلا معنى لاخذه مسلما فى مواضع وايضا لا بد من بيان
استلزام هذا الشق الاقسام حتى يستقيم الكلام قوله فنقول معنى كلامه رح ان فى القسم
الثانى اه لا يخفى ركاكة هذا التوجيه وسماجته ولا منشأ له سوى التعصب واللجاج قطعه
وفى الرابع المعلولية مع كونه اه وفيه ح ان آخرا ايضا على هذا وهو خلاف الغرض وكان
ينبغى ان يذكره ثم لا يخفى ان لزوم خصوص ما ذكره فى هذا القسم غير موجه بل اللازم اما هذا
مع خلاف الغرض او كون وجوب الوجود معلولا للتعين او لغيره وانت خبير بان
مراد الشيخ لو كان كما ذكره المحشى فى تفصيل المحذور الواقع فى الشق الثانى من الترديد
الاول لما حسن ان يكتفى فى هذا القسم بقوله والباقى تح بل كان عليه ان يفصل محذوره
ايضا فافهم قوله اذ ليس فيه ان ثبوت التوحيد فيه نظر اذ لا شك ان كون الواجب الوجود
المعين معلولا للغير محال وفى الشق الاول يلزم هذا المعنى ايضا لان وجوب الوجود
اذا كان علة للتعين كان مغايرا له فكان واجب الوجود المعين معلولا للغير وتخصيص
المحالية بمعلولية للغير الذى هو غير وجوب الوجود لا وجه له اذ الدليل مشترك كما لا يخفى
فان قلت اذا كان هذا الشق ايضا باطلا فيلزم منه واحد نفى الوجوب ولا يكون الدليل
مختصا بحالة التعدد قلت ليس كذلك بل هو مختص بالتعدد اذ لو لم يكن تعدد يتحقق ان
وجوب الوجود والتعين امر واحد ولا علية بينهما حتى يلزم محذور اما فى صورة التعدد

فلابد

من مغايرة رح ينتهض الدليل المذكور ويمكن ان يتوجه الشيخ وكذا الشارح لم يتوجه
الا الى التعدد ولم يبنيا الكلام عليه بل بحث عن حال الوجود الواجب وتعينه
حتى يظهر منه بطلان التعدد وفى الشق الاول مرادهما من كون التعين
لوجوب الوجود اعم من العينية والمعلولية اذ على كل تقدير يثبت المط الذى
هو التوحيد ولم يتعرضا للتفصيل بان احد شقيه محال وهو الذى لا زم لصورة
التعدد والآخر جائز وهو الواقع ويستلزم للتوحيد اذ لا غرض متعلق به كثيرا
فى هذا الموضع لكن لا يخفى انه بعد ما ارتكب الشيخ التطويل الذى وجه المحشى كلامه
كان ارتكاب مثل هذا التفصيل فى جنبه سهلا فكان ينبغى ان يرتكبه ايضا فافهم
قوله بل فى القسم الثانى ايضا فى القسم الاول ايضا صرح بان المعلولية للغير مأخوذ فيه كما
حيث قال وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره قال الحق والصواب
ان يقال اراد الشيخ انه قد عرفت مما ذكرنا آنفا حال الدليل الاول الذى اورده
الخ حيث قال ان التعين يجوز ان لا يكون معلولا للذات ولا للغير الا ان يثبت
ان ماهية الواجب عين الوجود وان الوجود امر حقيقى واحد ولعل الدليل الذى اورده
الشيخ فى الشفاء مكتفيا بهذا ابنى عليه وهذه المقدمة ليس بيانها فى الكتاب عين ولا
اثر ولا فى الشفاء ايضا فان قلت لو لم يثبت هذه المقدمة كان دليل الشيخ على تقدير
كونه دليلا واحدا ايضا باطلا كما سيظهر بعد ذلك فلا خصوصية لهذا البحث بتوجيه
المحاكم وجعله اياه دليلين قلت هذا وان كان كذلك لكن على تقدير ان يكون الدليل
دليلا واحدا الايراد الذى ذكرنا من انه يجوز ان لا يكون التعين معلولا للغير اه
يمكن ان يستنبط دفعه من ابطال الاقسام المذكورة فى الشق الثانى فى غاية الامر ان
يلزم عليه استدراك وبعد ابطال الاقسام وان كان لو ورد عليه ايضا ايراد لحيح

في دفعه الى هذه المقدمة لكنه ايراد دقيق يحتاج الى تامل ونظر لطيف لما اذا جعل الدليل
دليلين فان ورود هذا النظر على الدليل الاول ظاهر جدا وليس فيه ما يدفعه ظاهرا
ايضا فتامل **قال** الخ وانت في انه لو كان تعينه لغيره واجب الوجود الخ قد ظهر
ايضا ما ذكرنا سابقا انه لا حاجة الى الترديد الاول ثم ابطال القسم الثاني بل يمكن
اجراء الدليل من راس بان وجوب الوجود اما لازم للتعيين الى آخر الدليل مع
ما عرفت من منع الحصر الذي في الترديد فالاولى دون ان يجعل الدليل دليلين
على اصل المطلب لان يبطل القسم الثاني بدليلين فتامل **قال** الخ منها ما قال في
ثم سنه الالهيات الواحدة اعلم ان تقرير هذا الدليل على وجه لا يرد عليه انما هو مبني
على ان يكون الوجود الواجب ويكون الوجود معنى حقيقيا واحدا استاعني ان
يكون واحدا بالعدد حتى يتم انه بعد هذا اي حاجة الى الدليل على التوحيد بل واحدا بالمعنى
ولا شك انه بعد ثبوت هذا ايضا لا بد ان ينفي التعدد لجواز ان يكون ذلك المعنى
الواحد متعددا اما بالنوع او بالتشخص بان يكون معنى جنسيا او نوعيا وحاصل الدليل ح
ان الوحدة الحقيقي الذي هو مراد من واجب الوجود وان كان متعددا اما بالنوع
او بالتشخص فضرورة فردا فاحا اما لذات ذلك المعنى فيستلزم الانحصار في فرد
واما لغيره فيكون الواجب الوجود المتعين محتاجا الى الغير هف فان قلت لا نسلم
ان الواجب الوجود الذي هو الوجود الحقيقي لا يمكن ان يكون محتاجا الى الغير واما
ان الواجب الوجود المعين لا يمكن الا يكون محتاجا الى الغير فلا قلت اما اولا
فانه ضروري ان التشخص الذي يتم انه واجب الوجود لا يمكن ان يكون محتاجا الى الغير
اذ الدليل يدل على انه لا بد من تشخص في الوجود لا يكون محتاجا الى الغير وهو ظ واما ثانيا
فلان الوجود الحقيقي اذا فرض انه ليس محتاجا في الوجود الى غيره اصلا فيكون موجودا

مع قطع النظر عن غيره فيكون متعينا ضرورة ان الوجود لا ينفك عن التعين فلو ضم
شيء آخر اليه من فصل وتشخص كان لغوا زائدا لا حاجة اليه في التعين والتحصل
وليس فصلا ولا تشخصا بالحقيقة بل امرا اجنبيا لا حاجة اليه وتسميته فصلا وتشخصا من
باب اشتراك اللفظ فكان واجب الوجود المتعين حقيقة هو الوجود فقط وكان
منحصرا في الفرد وسائر ما يعرض ضم اليه كان من قبيل المقارنات الخارجية ولا يمكن ان
يصير بذلك افرادا متعددة فثبت التوحيد ضرورة فان قلت على تقدير الوحدة ايضا
نقول ان هذا المعنى الواحد اما ان يكون تعينه لذاته فيكون الواجب الوجود المتعين
معلولا لغيره اذ هذا الفرد غير اصل المعنى بالضرورة او لغيره والعد داظهر قلت هذا انما
يرد اذا كان الوجود الحقيقي معنى كليا فاما اذا كان جزئيا فلا اذ تعينه ح نفس ذاته
ولا علية ولا معلولية حتى يكون الواجب الوجود المعين معلولا لغيره على انه يمكن
ان يلتزم ان يكون الواجب الوجود المعين معلولا لغيره الذي هو اصل مهيته كالابد
ان يلتزمه المتكلمون القائلون بان الوجود زائد على ذات الواجب وانما يقتضيه
ويستلزمه الذات اذ على هذا يكون الواجب الوجود المتعين معلولا لنفس الذات
التي مغايرة بوجه لكن لا يخفى انه مع القول بعينية الوجود وانكار راي المتكلمين لا حاجة
الى هذا الالتزام اذ بدونه محيص عن الالتزام كما قررنا هذا ثم لا يخفى انه اذا لم يثبت
عينية الوجود ويجوز ان يكون مهيته غير الوجود ويستلزم الوجود او يثبت عينيته
لكن لم يثبت ان الوجود الحقيقي معنى واحد على ما هو راي المتالهين بل يبقى ان
الوجود المطلق امر كلي اعتباري وان في الممكنات حصصا منه او افرادا خاصة
فاية عينيا بها او الواجب تع وما هو فرد خاص منه مغاير بالحقيقة للافراد التي في
الممكنات والحصص اشتراكها معا في معنى الوجود المطلق الاعتباري باعتبار

صدق هذا المعنى عليه وعليها بالمواطاة صدق عرضيا فى الواجب تعالى وعرضيا اوذاتيا
فى الممكنات وفى هذا الدليل منظور فيه اما على طريقة المتكلمين فلانه لا يقول لم لا يجوز ان
يكون ذاتان مختلفتان بالحقيقة يكون كل منهما مقتضيا للوجود بذاته ويكون
اشتراكهما فى وجوب الوجود الذى هو امر عرضى اعتبارى كالوجود بعينه فقولكم
اما ان يكون تعين واجب الوجود لكونه واجب الوجود اولغيره ان اردتم
ان تعينه لهذا المفهوم اولغيره نختار انه لغيره ولا محذور فيه اذ الغير هو ذات الواجب
الذى هو غير مفهوم وجوب الوجود الذى هو امر اعتبارى غاية الامر انه لا بد ان
يلتزم ان يكون واجب الوجود المعين معلولا لنفس مهية واجب الوجود وذاته
اشرنا اليه آنفا انه لا شك ان الذات اذا كان مقتضية للوجود فلا يكون مع قطع
النظر عن الوجود معينا ضرورة ان التعين لا يكون الا مع اعتبار الوجود وكل شيء يكون
اعتبار الوجود لا يكون معينا كما يحكم به الوجدان سواء كان مقتضيا للوجود اولا
فالذات الموجودة التى هى الواجب الوجود المعين غير الذات مع قطع النظر عن الذات
ولعلهم يلتزمونه ومن ادعى بطلانه فعليه البيان وان اردتم انه لما صدق عليه هذا
المفهوم اولا لغيره فانا ان اريد بما صدق عليه نفس مهيته او الفرد المعين وعلى
الثانى نختار ايضا لغيره الذى هو نفس المهية ولا نم ان فيه محذورا لا بد له من
دليل كما قررنا آنفا وعلى الاول نختار ايضا انه لنفسه ولا يلزم منه الانحصار فى فرد
او نفس هذه المهية مغايرة لنفس المهية الاخرى وكل منهما مقتض لتعين الواجب
اذ كل من تينك المهيتين يقتضى الوجود وبذلك يتعين واجب الوجود ولا يلزم
محذور وهو ظ واما على طريقة الحكماء فنقول ايضا اما ان اردتم ان تعينه لمفهوم
وجوب الوجود او لما صدق عليه الذى هو الوجود الخاص الواجب بذاته المتعين بذاته

فان

فان اريد الاول فيختار انه لغيره الذى هو الفرد الخاص من الوجود ولا محذور سواء
اريد ان تعين هذا المفهوم لاى شيء او تعين الواجب الوجود المتعين اما الاول
فلان هذا المفهوم الكلى الاعتبارى الذى هو مفهوم واجب الوجود لا محذور فيه
ان يتعين بامر آخر غيره هو الفرد الخاص من الوجود الذى هو عين ذات الواجب
المعين لان هذا المفهوم الاعتبارى ليس هو ذات واجب الوجود بل من
اعتباراته ولوازمه وعوارضه واما الثانى فلان تعين واجب الوجود لا يكون
بهذا الفرد الذى هو عينه ولا محذور فيه اذ المراد يكون بعينه بهذا الفرد اعم من ان
يكون بسببه او ان يكون عينه وان اريد الثانى فنختار انه لذاته ولا نم لزوم الانحصار
فى فرد لجواز ان يكون للوجود المطلق فردان خاصان متعينان بذاتهما ومعينان
لمفهوم الواجب الوجود الكلى الاعتبارى لا بد لنفيه من دليل والشيخ فى هذا الكتاب
وفى الشفاء وان اثبت عينية الوجود للذات الواجب لكن لم يتعرض ظاهرا
لان الوجود معنى حقيقى واحد هو المهم فى هذا المقام كما عرفت وتعرض لتقريرات مختلفة
وعبارات متباينة وتوضيحات وتفصيلات لا حاجة اليها ولا ادرى اى شيء يسمى هذه
الطريقة بترك التعرض لما هو المحتاج اليه الضرورى فى مثل هذا المطلب المهم العظيم الشان
والتعرض لزيادة امور لا يحتاج اليها اصلا فان كان هذا الطور بهذه المقدمة عنده
مع تسليم ذلك لا يقصر حاله عن الامور الظاهرة الاخرى التى يتعرض لها ولتوضيحها وتفصيلها
سرا راسخا ان الحق بانه ليس كذلك وهذه المقدمة على تقدير صحتها فى غاية الخفاء والابهام
وما قاله بعض الاعلام من ان هذا الطور من اخس عندى فكانه من باب المكاشفة والحدس
العظيم الذى كان له رزقنا الله تعالى ايضا بفضله وجوده وان كان فيه انها خصلة
غير محمودة لا ينبغى ان يظن مثل الشيخ يا باه دابه فى التفصيلات والتوضيحات لان هذا

مشعر بكونه على الطلاب وحرصه على تعليم المتعلمين وحاشاه عن ان يقال انه لم يتفطن
لهذه الابحاث وبنى الامر على ما وقع في ذهنه بادي الراي من غير تحقيق واتقان وبالجملة
تزيده الحيرة على الحيرة في التامل في امر هذا الرجل العظيم وتتبع الموارد واحواله و
كلماته ولعله في المراتب والمسايل السهلة التي ليست من اسرار الحكمة وودايعها ولا يحذر
في اذاعتها واشاعتها يتعرض للتفصيل والتوضيح حدبا على المبتدئين وشفقة عليهم
واما في المقامات الخفية والمسالك الدقيقة والمسايل التي يبعد على الاذهان ويخاف
على الطارحها وقوع القاصرين في الضلالة والطغيان فيمسك عنان القلم ولا يرسله شفقة
ايضا على الطلاب كيلا يقعوا في خلاف الصواب والله اعلم بحقايق الامور قال الخ مثلا
من الشي مثلا لكان في هذا التمثيل ليس على ما ينبغي بل هو مشتمل على لغو وكان الاولى
ان يقال مثلا اذا كان الشي الواحد هذا الانسان ح فافهم قال الخ فلانه يلزم
ان يكون الوجود معلولا للتعين فيه ان اللزوم لا يستلزم المعلولية وهو ظ الا ان
يبنى الكلام على مقدمة اللزوم التي ادعاها الش ويكون المراد انه على تقدير لزوم
وجود الواجب للتعين فلا يمكن ان يكون الوجود علة للتعين او يكونا معلولي
علة ثالثة فيكون الوجود معلولا للتعين وهو المط لكن الظ من سياق كلامه انه
ليس بناء كلامه على هذه المقدمة وانه بحث على الش باعتبار اخذه هذه المقدمة كما
يظهر من القايل فيه فتامل قال الخ لان التعين ح يكون معلولا للوجود الواجب
فيه ايضا مثل ما في سابقه قوله اقول ما ذكره اولا هو ابيان الملازمة [illegible] فيه ما
عرفت ان بيان الملازمة لا يتم بدون اخذ مقدمة اللزوم ولا يمكن ايضا ان يحمل الاما
على الخ بانه ادعى تلك الملازمة بدون البناء على المقدمة المذكورة لانه سيصرح في
آخر الحاشية بان الخ اخذ تلك المقدمة في بيان الملازمة حيث يقول وح يرجع هذا

الى ما استحسنه صاحب المحاكمات الا ان يتجشم ويحمل اولا كلام الش وحينئذ اما على الخ
على تقدير ان لا يكون بناء كلام الخ على اخذ تلك المقدمة وفيه تكلف ثم نقول لا يخفى
ان مراد الخ من النظر كما يظهر من النظر فيما ان كلام الش لا تتريب فيه لان المط ههنا
اثبات قسم الثالث من هذه الاقسام الثلثة وهو الذي ادعاه الشيخ على هذا التقدير
وهو انما يصح بان يبطل القسمان من الثلث على ما فعله الخ في قوله وتوجيه على ما
قال الى قوله لكنه لان يقال الاقسام كلها باطلة على ما فعله الش كما قرره الخ بقوله
لكنه ح وح لا يندفع هذا النظر بما ذكره المحش اه وهو ظ بل الجواب ح ان يقال ان الامر
في مثل هذه الامور سهل لانه اذا كان شي مثل حصرنا الامور كلها بالجملة فكما ان
يحمل اللازم احد هذه الامور بابطال ما سواه ثم ابطال ذلك الامر كما فعله الشيخ وان
يحمل اللازم جميعها وابطالها جميعا كما فعله الش وكل من اللذين شايع ذايع فيما
بينهم ومثل هذا الاختلاف بين المتن والشرح لا يورث للنظر وان كان نظر الخ
على ان الش لم يبطل القسم الثاني بما ابطله الشيخ بل بالاحتياج الى الغير كما بينه بقوله
واما على تقدير ان يكون فنفيه ان الش لم يبح في هذا الفن سوى المعلولية التي ذكرها
الشيخ فمن اين فهم الخ انه ليس كك بل مراده المعلولية التي ذكرها الخ وعلى هذا ينعكس
امر الاعتراض فافهم قوله في الحاشية الا انه ترك ح فيه سهوا اذ الش ما ترك هذا الشق
بل ذكره ايضا قوله ولو اريد من الاحتياج اه يمكن ان يراد من الاحتياج الاحتياج
في الجملة اعم من ان يكون الى النفس اولا فيستلزمه وح يكون لعدم كونهما معلولي علة
ثالثة دخل ما في عدم الاحتياج فافهم قوله فالمطلوب ات بالنسبة على اللازم فقط اه
لا يخفى بعد هذا التوجيه قوله فالملازمة التي ذكرها اه لا يخفى انه اذا كان ات ل
عدم الاحتياج بشي منهما الى الآخر بعينه المتبادر فلا يكون لعدم علية جزء الملزوم مدخل

في الملازمة كما ذكر المحشي سابقا ان لعدم كونهما معلولي علة ثالثة لا مدخل له فيها ومراد
الشارح هو هذا او الاولى ان يورد عليه بان المراد بالاحتياج المعنى الاعم الذي ذكرنا آنفا
وح يكون لعدم عليته جزء الارتفاع ايضا مدخل في الملازمة ولو فرض ان الاحتياج
في الدليل الذي ذكره الشارح بمعناه المتبادر وكان المورد للدليل هو الشارح فهو اعرف
بمقصده فنقول لا يلزم ان يكون بناء حكم الشارح بالمقدمة التي ذكرها على هذا الدليل
بل على الدليل بوجه آخر وظ انه ما لم يؤخذ ما اخذه لم يكن الدليل تاما فافهم **قال**
المحاكم الوجه الرابع اه لما كان الوجه الثاني مشتمل على ايرادين احدهما المنع والآخر
الاستدراك جعل هذا الوجه وجها رابعا ثم لا يخفى انه لو كان بناء كلام الشارح ايضا في
بيان استحالة الاقسام الاربعة على مقدمة التلازم ورد هذا الايراد عليه ايضا فافهم
قال الشارح لكن القسم الاول اه فيه انه لا ضرورة فيه اذ يجوز ان يكون القسم الاول
العلة الموجبة فيشمل الجزء الاخير للعلة التامة ونحوه وح على تقدير ان يكون واجب
الوجود لازما للتعين وعلة له يعود القسم الاول بالضرورة بعد المساعدة على
اقتضاء اللزوم العلية في الجملة اذ ظ ان العلية التي تنقيضها كما يعتبر الايجاب
حينا والا فلا فائدة في اعتبارها وهو ظ **قوله** والجواب عن قوله فلا يعود القسم
الاول ان ما ذكره الشارح اه فيه نظر اذ المفروض ان معلولية التعين بغير واجب الوجود
في جميع هذه الاقسام ماخوذة والغرض من ذكر هذه الاقسام التفصيل الذي
ذكره المحشي منفصلا وح فالقول بانه على تقدير عدم الكفاية يتحقق لزوم احتياج المتغير
الى الغير وجود الواجب وهو ظ الفساد الا ان يقال لعله الزام على
الشارح حيث لم يوجه كلام الشارح على الوجه الذي اخذه المحشي لكن لا يخفى انه على تقدير
ان يكون هذا الالزام صحيحا وان اندفع ايراد الشارح الزاما لكن يبقى الايراد في

الواقع

الواقع على الشارح بناء على توجيه المحشي للكلام فالاولى في الجواب ما قررنا آنفا فافهم
قال الشارح الوجه الخامس ان المقدر اه هذا الايراد كما يرد على الشارح يرد على المحشي
ايضا فانه في توجيهه مقدمة اللزوم اولا والظ من سياق كلامه ان هذه الا
الايرادات التي اوردها مخصوصة بالشارح حيث قال اولا بعد شرحه لكلام الشيخ
وللشارح بعد هذا كلام الشارح ليتضح ما بقي فيه من الخلل **قوله** والدليل عليه ان
الشيخ ذكر وجود الواجب اه محال ولا ترتيب فيه لان وجود الواجب على تقدير عينيته
الوجود هو الواجب الوجود **قوله** واما ما ذكره من الجواب فمردود لانه فيه نظر
اذ كون بناء الكلام على ان الوجود عين الواجب لا ينافي الترديد في الاستدلال
بان التعين لو كان معلولا للوجود فبشرط الانحصار وان كان معلولا له فيكون علة
له بالوجه الذي قررت وظ ان التعين اما ماهية الواجب في الواقع او صفة لها
لا ثالث لها وعلى التقديرين يلزم ان يكون الوجود معلولا للماهية او لصفتها اذ
ظ ان هذا الاستدلال صحيح مستقيم وعدم صحة التلازم في الواقع بين التعين والوجود
مع تقدير كونهما جميعا نفس الماهية لا ينافي صحته واستقامته وهو ظ **قال** الشارح فان
قلت هذه الاقسام الاربعة اه الصواب في الايراد ان يقال كما اشرنا اليه سابقا
ان الشق الاول ايضا محال لانه يلزم ان يكون الواجب الوجود المتعين معلولا
لغيره الذي هو وجوب الوجود والجواب ما ذكرنا ايضا من ان المعلولية انما يلزم
مع تقدير التعدد اذ ح لا بد من مغايرة الواجب الوجود والتعين وتحصر في
القسمين المذكورين واما اذا كان الوجوب واحدا فلا يلزم المعلولية اذ التعين
يجوز ان يكون عين واجب الوجود ويخرج عن القسمين او يلزم المعلولية ويقال
لا محذور كما مر **قوله** والحاصل ان اختار هذا القسم اه القسم الاول ايضا كذلك ولا

ولا يختص الجواب باختيار هذا القسم **قوله** واما ما ذكره من الجواب فظاهر انه فاسد اذ
التقدير الاول اه كان هذا ظاهر الفساد اذ ظاهر ان مراد الشارح ليس الا انه على تقدير
ايراد الشبهة في وجود الواجب يختار العينية وما قاله من العلية على تقدير التعدد
اذ على هذا التقدير لا بد من المغايرة كما ذكرنا ويمكن ان لا يبنى الكلام على تقدير
التعدد ايضا ويكون المراد من العلية اعم ههنا من العينية والامر فيه سهل ليس
قابلا للمناقشة فضلا عن ان يحكم بانه ظاهر الفساد ولا محل للتعجب والرمي
بالبلاهة **قوله** منع لزوم ثبوت ان لا تعدد اه كان مراد الشارح ايضا هذا وما ذكره من ان الوجود
المقارن للمهيات يختلف بحسب اختلاف المضاف اليها يراد به ان الوجود الحقيقي
الواحد يختلف بالاعتبار باعتبار اضافته الى المهيات من حيث تعلقها به وفيه تكلف
وحاصل الكلام ان الوجود الذي نفهمه كل احد بالبديهة ونعلم اشتراكه بين الموجودات
في الجملة ونعلم عدم اشتراكه لفظا بالدلايل والشواهد والوجدان ان كان امرا كليا
اعتباريا له حصص قائمة بالممكنات وبالواجب ايضا مثل ما هو راي المتكلمين فاثبات
التوحيد بهذا الدليل مشكل وكذا اذا قيل ان هذا الامر البديهي الكلي له فرد قائم بنفسه
هو عين ذات الواجب وحصص وافراد خاصة قائمة بمهيات الممكنات كما هو المشهور
من مذهب الحكماء واما اذا قيل ان هذا الامر البديهي ليس امرا اعتباريا بل هو امر
حقيقي والاشتراك الذي نفهم للموجودات فيه ليس بعنوان قيامه بها بل باعتبار
علاقة اخرى والدلايل الدالة على اشتراكه المعنوي يدل على انه معنى واحد لا معان
متعددة فيحتمل في بادي الراي ان يكون هذا المعنى الحقيقي الواحد متعددا اما
باعتبار الفصول او التشخصات وبهذا الدليل يبطل هذا الاحتمال ويثبت انه
معنى متشخص بذاته وهذا هو الراي الذي يشترك فيه الشاملون على ما ذكروا والصوفية

وان

وان كان بينهما فرق باعتبار ان الشاملين يقولون بموجودية الممكنات حقيقة
وانها ليست من اعتبارات ذلك المعنى الحقيقي الواحد والصوفية كانهم يقولون بان
المهية الممكنة من اعتبارات ذلك المعنى الحقيقي وتعيناته وان موجوديتها بالعرض
والموجود الحقيقي هو ذلك المعنى فقط وهو الواجب تعالى ثم لا يخفى انه على تقدير ان لا يقال
بان المعنى البديهي الذي يفهمه كل احد امر كلي يقوم حصصه او افراده بالمهيات الممكنة
يحتمل ان يكون مرادهم ان هذا الامر البديهي هو بعينه الامر الحقيقي الذي هو عين ذات
الواجب كما يفهم من ظاهر بعض كلامهم لكن لا يليق ان هذا الامر البديهي يعلمه كل احد
بكنهه وكما هو حقه اذ هو امر شنيع فضيع بل يعلمه كل احد بوجه لا على معنى ان وجهه حاصل
لكل احد وان هذا الامر البديهي حقيقة هو وجه الوجود الحقيقي بل على معنى ان كل احد
يعلم الوجود الحقيقي بالعلم الحضوري وان هذا الامر البديهي الذي يعبر عنه بالوجود
هو الوجود الحقيقي وعين ذات الواجب وانه ليس بحاصل في ذهن احد بل العلم به
بطريق الحضور وكل احد يعلمه بوجه بقدر استعداده كما اذا فرض ان جماعة رأوا
امرا واحدا وكان بعضهم اقوى بصرا من بعض فان الجميع رأوا ذلك لا وجه لكن
رؤيتهم مختلفة او راى شخص واحد شيئا في النور والظل فان رؤيته لم يكن مختلفة
وهذا هو معنى العلم بالوجه في هذا المقام ويحتمل ان يكون مرادهم انه يفهم كل احد امر
اعتباري كلي لكن ليس له حصص وافراد قائمة بالممكنات بل مصداقه امر حقيقي
هو ذات عين الواجب وهذا المصداق لا يعلمه احد بل المعلوم لكل احد هذا الامر
الاعتباري الذي هو وجهه ولا يذهب عليك انه على الاحتمال الاول من هذين الاحتمالين
اثبات كون هذا الامر الحقيقي معنى واحدا بالدلايل والشواهد التي ذكروها للاشتراك المعنوي
للوجود يتيسر اذ لو ثبت انه لا بد من امر حقيقي في ان ذلك الذي يفهمه امر حقيقي وظ انه

انما لا نفهم الا معنى واحدا فلا بد ان يكون ذلك الامر الحقيقى معنى واحدا ويسهل ح سلوك
طريق التوحيد لهذا الدليل الذى ذكره الشيخ واما على الاحتمال الثانى فاثبات
كون ذلك الامر الحقيقى معنى واحدا متعسرا ذ بعد ما سلم انه لا بد من امر حقيقى وانه ليس
قائما بالممكنات بل الممكنات لها علاقة به وسلم ايضا انا نجزم بديهة او بالبرهان
ان العلاقة فى الجميع بمعنى واحد يمكن ان يقال لعل هذا الاشتراك الذى نجزم به
الجميع فى معنى العلاقة ليس باعتبار وحدة متعلق تمام الحقيقة بل باعتبار ان
متعلق تمامها مشتركة فى هذا الامر البديهى الذى نفهم من لفظ الوجود وليس كنهها لما
كما ذكرنا ولما كان هذا المقام لغموضه حقيقا بالتفصيل والتوضيح التام اطنبنا الكلام
فيه وما بالينا بوقوع بعض التكرارات والتطويلات فتدبر **قال** الشارح ثم اكد بيان
استحالته بعض آخر اه لا يخفى ان هذا التاكيد ليس الا تطويلا بلا طائل اذ ظ ان المعقول
من الترديد الذى ذكره هو الشق الاول ولا محذور فيه سوى معلولية التعين للغير
التى ذكرها فى اصل الدليل فبهذا التاكيد لا يلزم زيادة محذور ولا يتقوى المحذور
الاول وليس فى نفس هذا التفصيل والترديد ايضا فائدة اخرى مع قطع النظر
عن زيادة المحذور وقوته لما عرفت انه ظ ان المعقول هو الشق الاول ولا مجال
لتوهم الشق الثانى وهذا من جملة ما ذكرناه سابقا ان الشيخ يتعرض لما لا طائل له
ويترك ما هو المهم الضرورى ثم لا يخفى انه على توجيه الح ايضا الصعوبة كلما اذ لا
فائدة فى ايراد الدليل بهذا التجويز الترديد بل يكفى ان يقال ان فى شق العروض
يلزم المعلولية فافهم **قال** الشارح لانه يتحقق لما قال فى القسم الاول من الاقسام
الاربعة انه لا يتصور القسم الثانى من اقسام التلازم والانفكاك القسم الاول من
الترديد كان ينبغى ان يقول هذا القسم ايضا انه لا يتصور القسم الاول من

الترديد

الترديد كان ينبغى ان يقول هذا القسم ايضا انه لا يتصور القسم الاول والانفكاك
القسم الاول وح لا يكون مقتضاه ما ذكره وايضا لو قطع النظر عن انه قال فى
القسم الاول كما يرد عليه انه لا يلزم ان يكون المقتضى ما ذكره لجواز ان يتحقق
القسم الثانى او الثالث من التلازم فافهم **قال** الح واصحها ان تقدير
الواجبين لا ينطبق اه لا يخفى ان كلام الشيخ ليس ظاهرا فى انه فرض الكلام فى
الواجب الواحد بل لا يبعد ان يقال ان الظ انه فرض الكلام فى الواجبين
لانه قال ان التعين ان كان لكونه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان
كان لامر آخر فهو معه وظ هذا الكلام تحقق المغايرة قطعا بين التعين ووجوب
الوجود اذ على تقدير جواز العينية لم ينحصر الترديد لجواز ان لا يكون لوجوب الوجود
ولا لغيره بل يكون نفس وجوب الوجود اذ الظاهر من كونه لوجوب الوجود
ان وجوب الوجود علته وحمله على ما يشمل العينية خلاف الظ وتحقق المغايرة
قطعا بين وجوب الوجود والتعين انما هو على فرض تعدد الواجب اذ على
تقدير وحدته العينية ايضا محتمل فافهم **قال** الح وهو نقل علته اه
لا يخفى ان فى بعض النسخ هكذا هذا الكلام ثم اشار
الاقسام الثلثة من لا مواخذة على الشارح حتى يحتاج الى التوجيه من وسلمه كما ذكره الح
وفى بعض النسخ الاقسام الاربعة وعلى هذا يحتاج توجيه نقل الشارح الى ما ذكره الح
فلعله كان نسخة الشارح بالنحو الاول فافهم فيه ان عبارة المحقق لا يابى عن توجيه الامام
اصلا لان قوله لو كان التعين لوجوب الوجود لا يبعد حمله على كون التعين لازما
لوجوب الوجود كيف والح فيما سبق كان فرع المعلولية على اللزوم فيكون الكلام
ح هذا كناية من قبيل ذكر اللازم وارادة الملزوم فافهم **قال** الح واما ثانيا فلانه

لم يبق هناك اه واما ثانيا فلتوسيط القسم الثالث والرابع بينه وبين القسم
الثاني في ذلك كما لا يخفى قال الخ وفي السؤال الثاني تغيير الدليل الى الاصطلاح
المذكور مراده ان في السؤال الثاني حذف حيث تركب الواجبين مما به الاشتراك
وما به الامتياز وبنى الامر على ان الوجوب لازم للتعين اه وهو بعينه الدليل
الذي ذكرنا بعد الاصطلاح فافهم قال الش بل نتكلم في واجب الوجود اه لا يخفى
انه اذا كان الكلام في واجب الوجود فالايراد عليه ظ او نختار انه عين التعين
او معروض له ولا يلزم الوحدة اذ لم يثبت ان الوجوب الوجود بهذا المعنى مشترك بين
الواجبين كيف ولم يثبت منها ذاتي مشترك اه وما ثبت اشتراكهما في وجوب
الوجود الذي اعترف الش باعتباريته فلا يتم الكلام الا اذا ثبت ان الوجود
امر حقيقي واحد بالمعنى وح لو كان واجبان كان هذا المعنى الحقيقي الواحد حصل له
متعينان سواء كان بفصول او تشخصات ولير الدليل اه وليس في الكتاب من
هذه المقدمة عين ولا اثر وكانه ليست ضرورية ايضا بحيث لا حاجة الى التعرض
لها فافهم قوله وزيد نفس مفهوم الخ يمكن ان يقال مع زيد عن فرض صدقه
على كثيرين باعتبار انه انسان موجود لا انه مع قطع النظر عن الوجود ايضا هي ما
يمتنع فرض صدقه على كثيرين ثم اقول لا يذهب عليك ان المعنى المفهوم من الانسان
مثلا لا شك قوله بين زيد وعمرو ولا شك ايضا ان زيدا ايضا يغاير عمرا بوجه ولا
يمكن ان يستند ذلك التغاير الى في زيد امر آخر منضما الى معنى الانسان سواء قيل
بانهما موجودان بوجود واحد او لا لا بالعلم بديهة ان حصة الانسان التي متحققة في
ضمن زيد منضمة الى الامر الآخر المذكور سواء كانا متحدين في الوجود او لا مغايرة
للحصة التي في ضمن عمرو منضمة ايضا الى الامر المذكور مع قطع النظر عن الامر الآخر

والدليل

والدليل يمكن ان يق انهما متحدان بل ليس القول بانه حصل الا كالقول باتحاد زيد وعمرو
ولا شك في سخافته فظهر انه لا فائدة في القول بانضمام امر آخر الى الطبيعة
النوعية في حصول التشخص سواء قيل باتحادهما في الوجود او لا ولو قيل ان الحصة
التي في الفرد من الطبيعة النوعية لما كان تحصلها وتعينها بالتشخص فليس امر محصل
محق زائد حتى يمكن ان يق ان هذه الحصة التي في زيد مع قطع النظر عن التشخص
مغايرة للحصة التي منه في عمرو نقول بحسب انه من الانسان كذلك يمكن لا شك ان
التشخص اذا كان امرا غير الوجود امكن تصور التشخص منفكا عن الوجود وكل ما كان
كذلك امكن فرض صدقه على كثيرين كيف ولا شك انه يمكن ان يتصور اشخاص كثيرة
وح تصدق على كثيرين والفرق بين الذهن والخارج والقول بان التشخص يمنع
عن فرض صدق التشخص على كثيرين في الخارج دون الذهن تحكم ولا بد ايضا من زيادة
تكلف عند نقل الكلام في التشخصات الذهنية كما لا يخفى فلا محيص الا بان يلتزم ان
المعنى النوعي اذا حصل له وجودان فباعتبار كل وجود يحصل تشخص مغاير بالتشخص
الآخر متحد معه في المعنى اي الذي يحصل منها في العقل معنى واحد هو مفهوم الانسان مثلا
من دون ان ينضم اليه معنى آخر وهذان التشخصان وان كان معناهما واحدا وليس
في احدهما معنى ليس في الآخر لكن مع ذلك كل منهما مغاير في الخارج حتى للآخر وكل
منهما بحيث لو فرض انه ادرك في اته لم يلزم منه ادراك الآخر ويجوز عنده كل منهما عن
الآخر واتصاف كل منهما بصفات مغايرة لصفات الآخر كما شاهد عيانا و
وجدانا واما ان التشخص الخاص كزيد مثلا لم صار باعتبار هذا الوجود زيدا ولم يصر
عمرا فامر لا نعلم بخصوصه غايته انه يجوز ان يكون الوجود الحاصل من فاعل خاص
او في مادة خاصة او في وقت خاص يصير النوع هذا الشخص الخاص دون غيره وكان

هذا معنى قولهم ان المادة متشخصة فان كان الترام هذا الذى ذكرنا متيسرا على العقل ولم ينقبض منه ولم يشمئز عنه فنعم المراد والا فالاشكال قائم حتى يهدى الله تعالى الى طريق الرشاد ثم لا يخفى عليك ان ما ذكره المحشى قريب مما ذكره الخ بقوله وايضا فافهم قوله الخ فتعينات الاشخاص الخ لا يخفى ان حمل كلام الشارح على هذا المعنى تكلف جدا والحق ان مقصوده ليس بظ قوله لان العدم العدمى بالمعنى المراد هنا الى الاعتبار لا يلزم ان يكون عدم ملكة البتة وهو ظ ولو قيل ان الجواب الذى ذكره الخ عدم ملكة لان الموت عدم الحيوة ممن باب المناقشة فى المثال فالصحيح لو صح ما ذكره يلزم ان لا يكون اعدام الملكات ذاتيا ولا ذاتيا لشئ وبطلانه ضرورى اذ عدم البصر ذاتى العمى ضرورة ان العمى ماخوذا مع غيره فتدبر قوله بديهة انه فصل للماهيات المتحققة فى نفس الامر فيه انه لو تم الوجهان اللذان ذكرهما يلزم ان لا يكون فصلا للماهيات المتحققة فى نفس الامر ايضا الا ان يوجه الوجه الاول بان مراده من لشئ الشئ الموجود فى الخارج فتامل قال الخ اجاب الشارح بان اللازم لزوم التركيب آه فيه نظر لان مراد الامام ليس لزوم التركيب فى ذات الواجب حتى يجاب بهذا الجواب بل مراده انه يتحقق امران فى الواجب الوجود والتعين ويردد بينهما بالتلازم والعروض الى آخر الدليل والحاصل ان الامام اورد اولا على الدليل ان الوجوب والتعين ليسا ثبوتيين حتى يلزم التركيب ثم اجاب بانه هب انهما ليسا ثبوتيين لكن يمكن ان يردد فيهما بين الاقسام الاربعة ويتم الدليل واجاب عن الجواب بان الامور السلبية لا يتصور بينها تلازم وتعارض ثم بعد ذلك قال ساعدنا على هذين المقامين لكن هذا لازم على القائلين بالوحدة لان ذات الله تبارك وتعالى اى لسائر الممكنات فى الوجود ويمتاز عنها بتعينها وتشخصها وما به الامتياز

مغاير

مغاير لها به الاشتراك فاذن ذاته تعالى مركبة من الوجود الذى هو مشارك لغيره فيه ومن التعين الذى امتاز به عن غيره فيه واما ان يكون بين هذين الاعتبارين ملازمة الى اخر الاقسام وظاهر ان الامام فى البحث الاول على ايراده على الدليل فى الكلام على انه لا حاجة الى اثبات التركيب فى ذاته بل يمكن اتمام الدليل بمجرد الترديد المذكور بين التعين والوجوب سواء كانا ثبوتيين او لا وسواء كان جزء الذات او لا واجاب عنه بما اجاب وبعد المساعدة على المقامين بعد تسليم عدم صحة الجوابين الاول الذى هو انهما ليسا ثبوتيين والثانى الذى هو انه لا يصح التعارض والتلازم بين السلبيين اورد هذا الايراد الذى بناؤه على تساوى وجود الواجب ووجودات الممكنات فالظاهر اذن ان يكون ايراده هذا غير مبنى على لزوم التركيب فى ذات الواجب لانه ينبغى ان يكون هذا الايراد ايرادا على الدليل وان قرر بالنحو الآخر الذى اجاب عنه بان الامور السلبية لا يتصور بينها تعارض وتلازم وظاهر ان هذا النحو لم يوخذ فيه لزوم التركيب فى ذات الواجب كما لا يخفى فالتركيب الذى فى كلامه محمول على ما ذكرنا من انه يتحقق فى الواجب امران سواء كانا ذاتيين او لا ويتم الدليل بالترديد وابطال الاقسام الاربعة وحمل هذا لا يستقيم جوابا للشارح اذ التعين على تقدير عدميته وكونه عبارة عن عدم العروض والتجرد ايضا يلزم المحذور لان وجود الواجب اذا كان ملزوما للتعين بهذا المعنى والمفروض انه مساو لوجودات الممكنات فيجب ان يكون جميع الوجودات مجردا غير عارض وهو ظ ولعله لهذا عدل الى الجواب الآخر بقوله بنا ان الوجود آه فافهم قال الخ ولا نسلم لزوم التركيب اه مراده من هذا الكلام توجيه كلام الشارح حيث يتجه عليه ظاهرا انه كان يكفى ان يقول لا يلزم التركيب لان

ما به الاشتراك والامتياز لا يلزم ان يكونا ذاتيين فالاحتياج الى التعرض لان ما به الامتياز
امر عدمي هو التجرد فتوجيه بان حاصل جوابه ذلك لكن لما كان مظنة ان يقال ما به
الامتياز لا بد ان يكون ذاتيا والا لزم ان يكون الواجب معروضا للعوارض
وهو مح اجاب بمنع ذلك وانه انما يلزم ذلك لو لم يكن امرا عدميا وهو التجرد
وعروضها الامور العدمية للواجب غير مح وكان قوله ما به الامتياز لا بد ان يكون
ذاتيا من باب المثال والا يجري مثله فيما به الاشتراك ايضا فافهم قال الخ وهذا
الجواب لا يدفع النقض لورود هذا المنع على اصل الدليل بناء على انه يزعم ان الدليل
ماخوذه فيه تركب الواجب قد عرفت حاله كما عرفت طريق البحث على الشرح ايضا
قال الخ ولان الالتزام بان ما به الامتياز وهو التعين الذي هو ثبوتي لا التجرد
وقد عرفت ان ذكر الثبوتية قد طوى في هذا المقام فان قلت قد قال الامام في جواب
بل مراده هذا انا لا نم ان التعين امر زايد واجاب عنه بانكم اذا منعتم كون التعين
وصفا ثبوتيا بطل اصل حجتكم فلو كان ذكر الثبوتية منطويا كيف يتجه هذا الكلام
قلت لعل مراده انه اذا منعتم كون التعين وصفا ثبوتيا وكان هذا المنع نافعا
في المقام بطل اصل حجتكم وما نقلنا من كلام الامام وجهناه بما وجهنا ظهر ان الامام
تفطن للجواب الذي ذكره الشارح واجاب عنه فلا وجه لكلام الشارح اه فتدبر
الخ وانما اورده تنبيها على ان توجيه الدليل هذا التنبيه باعتبار انه يظهر من
هذا الجواب جواب لاصل الدليل على توجيه الامام فيظهر فساده وانت خبير
بان ايراد الجواب لابطال الاصل يشمل هذا التنبيه لا يخفى من شيء على انك قد عرفت ان
هذا الايراد لا اختصاص له بتوجيه الامام فالصواب ان يحمل كلام الشارح على انه
جواب آخر على ان يكون حلا في قوله من ان الوجود ثابتة للعلة ويكون

حاصل كلامه منع ان وجود الواجب والوجودات الممكنات في الحقيقة حتى يكون
ذات الواجب هذا الوجود المشترك مع التعين والخصوصية لان الوجود ليس
طبيعة نوعية حتى يلزم ذلك بل انه مقول بالتشكيك وعارض للافراد فيجوز ان
يكون افراده حقايق مختلفة بالذات فلا يلزم ت وبيانه في اللوازم وبهذا يندفع
ايراد الامام وهذا توجيه حسن لكلام الشارح يندفع عنه ما ذكرنا وانا اقول ما بعده عروض
الذي لا يلزم من تقييد الوجودية تركبه الا في العبارة عن هذا التوجيه غير مسلم
لانه ايضا يقبل التوجيه بحيث يصير موافقا لما وجهنا كما لا يخفى فتامل قال
الخ بل عارض للوجود الخاص الواجب فيكون مغايرا له في المفهوم الا انه صادق
عليه قد عرفت مما ذكرنا سابقا انه على تقدير القول بالوجود البديهي الذي يفهم
هو امر اعتباري كل يشكل اثبات التوحيد بهذا الدليل لانه وان سلمنا انه
يجوز ان يكون لهذا الامر الكلي الاعتباري فرد حقيقي بعيد تعليه هذا الامر مرآة
بل يجب ايضا فلا نم ان ذلك الامر الحقيقي لا بد ان يكون واحدا سواء قيل على
طريقة الالهيين انه لا يقوم بالممكنات وجود اصلا بل موجوديتها عبارة عن تعلقها
بذلك الامر الحقيقي او على الطريقة المشهورة بين المتاخرين من الحكماء من ان الممكنات
ايضا يقوم بها الوجود المطلق سواء كان في ضمن الحصص او في ضمن الافراد
الخاصة لكن فرده الخاص المجرد القايم بالذات واحد هو عين ذات الواجب
اذ على الاول لا نم ان الامر الحقيقي الذي يكون الموجودية باعتبار التعلق
به لا بد ان يكون واحدا وكون معنى الموجودية في الجميع بمعنى واحد على ما يدل
عليه دلايل الاشتراك المعنوي وشواهده والوجدان والبداهة لا يستلزم ذلك
اذ لعل ان يكون هذه الوحدة المعلومة بالبرهان والبداهة باعتبار صدقها

المسری

المعنى الواحد بالوجود المطلق على الامور المطلق المختص بالحقايق التى كل واحد منها يكون الموجودية باعتبار العلاقة ومن يكشف سرعى انه لابد من ذلك فعليه البيان واما على الثانى فالامر اظهر كيف واذا جوز ان يكون لهذا الامر الكلى حصصا قائمة بالمهيات بل وجودات خاصة حقيقية قائمة بها وفردا مجردا قائما بذاته فما لمانع من تجويز ان يكون لها افراد حقيقية مجردة قائمة بذواتها فتنسب الى المهيات وهو ظاهر فلا بد على القول بان الوجود الحقيقى واحد ان لا يسلم كون هذا المعنى المفهوم البديهى امرا كليا معلوما بالعلم الحصولى بل يقى انه امر جزئى فى الواقع معلوم لكل احد بالعلم الحضورى لكن لا يعلم كل احد بكنهه بل بوجه على ما قررناه سابقا وهذا الامر وان لم يعلم بادى الراى انه جزئى لكن بعد البرهان يثبت انه كذلك هذا وانت خبير بان هذا الادعا امر مشكل جدا ودون اثباته خرط القتاد ولعل من ذوق فطنة وقادة وطبيعة نقادة وحدس ثاقب وذهن صايب ليصل كنه هذا المعنى ويعرفه بالحدس او المكاشفة رزقنا الله تعالى واياكم **قال** الشيخ الا ان يكون فى طبيعته من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا ان كان التشخص ليقارنه امر آخر مع النوع فيكون النوع مقتضيا للتشخص نفسه ظاهرا ويجوز ان يقتضى النوع مقارنه امر فاصل له واما اذا كان التشخص كنحو الوجود فح لا يجوز ذلك بناء على راى الشيخ من ان المهية لا يجوز ان يكون علة لوجود نفسها فكلام الشيخ كانه مبنى على الراى الاول او على ما كتبه بادى الراى مع قطع النظر عن دقيق النظر ويمكن ان يقال على الراى الثانى ايضا بجواز ذلك بناء على ان المراد بما ذكره من ان التشخص كنحو الوجود ان المهية اذا وجدت صارت شخصا لكن التشخص ليس بجرد المهية الموجودة بل كل موجود بوجود خاص مغاير بالذات

موجودا يكون وجوده وجودا خاصا آخر والتشخص هو الذى بسببه يقتضى من الفاعل وجود يكون المهية باعتباره موجودة بهذا الوجود امرا خاصا مغايرا لما عداه من اشخاص تلك المهية وح نقول يجوز ان يكون نفس مهية يقتضى ان يفيض من الفاعل على الصورة التى يوجد بها فيها وجودا يكون الصورة بسببه فردا خاصا كان المادة يقتضى ان يفيض من الفاعل على الصورة التى يوجد بها فيها وجودا يكون الصورة فردا خاصا مغايرا للافراد الاخرى من الصورة فافهم الح فان على رعمنا الدعوية بهيئاتها بقبول الصورة العقلية لح كان الاول والتمثيل بشئ آخر واذا الكلام فى تعدد النوع واحد والا يسهل **قوله** لما تقرر عندهم ان نسبة المعارف الى الكل على السواء هذا امر ليس بجلى ولا مبين وايضا اذا كان ذلك فلانه كان مختصا بالماديات بمعنى ان نسبة المفارق الى كل الماديات على السواء لا الى المجردات ايضا فيجوز ان يكون المفارق سببا لتشخص الانواع المجردة وايضا نقول ان كان التشخص بمقارنة امر مع الماهية والبديهة حاكمة بانه كما انه يجوز ان يتكثر انواع المجردات باعتبار انضمام فصول مختلفة على اجناسها من قبل الفاعل كذلك يجوز تكثر اشخاصها بسبب انضمام المشخصات المختلفة الى انواعها من قبل الفاعل ايضا والتفرقة تحكم وان كان كنحو الوجود فح لو قيل ان مغايرة الاشخاص بمجرد ان هذا الشخص مثلا موجود مع هذه المادة بمعنى ان الشخص ليس الا المهية باعتبار وجودها فى المادة الخاصة حتى ان زيدا وعمروا ليس الا الانسان الحاصل فى هذه المادة وتلك المادة ولا يجوز ان يقال مثلا انه لم كان زيد فى هذه المادة دون عمرو لان زيدا عبارة عن الانسان الموجود فى هذه المادة فكانه قيل لم كان زيد زيدا لا عمروا فالامر ح ايضا كذا فى ان الفاعل يجوز ان يكون سببا لتكثر اشخاص المهية سواء كان الفاعل مفارقا اولا اذ لا يكون النقل تفرقة بين ان يقال التشخص هو المهية الموجودة فى هذه المادة

ا دانه المهية الموجودة من هذا الفاعل وجزء من بديهيه فعليه البيان وان قيل ان مغايرة
الاشخاص ليست بمجرد ذلك لانه خلاف البديهة اذ البديهة حاكمة بانه يجوز ان يقال لم
كان الموجود في هذه المادة زيد دون عمرو وانه ليس بمنزلة ان يقال لم كان زيد
زيدا لا عمروا وايضا نعلم بديهة ان الوجود في هذه المادة وتلك المادة امر خارج من
التشخص وان التشخصية يغايرهما بالذات لا بمجرد الخارج وايضا نعلم ضرورة ان كلا من الشخصين
اذا كان مدركا وادرك ذاته من دون ملاحظة المادة ووجوده فيها لم يدرك الاخر اصلا
ويكون غافلا عنه وعن احواله مع علمه بذاته وحاله والمكابرة كانه سفسطة بل المهية بسبب
كل وجود يصير شخصا مغايرا بالذات والهوية لا بالمعنى تشخص آخر ومعنى التشخص بسببه
يفيض وجود من الفاعل يصير الفاعل في الخارج مثلا هذا الذات كما اشرنا اليه غير
مرة فح ايضا يجوز ان يقال ان الفاعل المفارق او غيره يستحق ان يفيض منه وجود فائض
على مهية من المهيات النوعية يصير بسببه فردا خاصا مغايرا بالذات للافراد الاخرى
كان المادة يجوز ان يفيض بسبب استعداده الخاص وجود خاص من الفاعل على
المهية لكمالية شئ لا لشئ يجوز ان يكون عرض على الشخص سببا لتشخصه ولم يجوز
ان يكون الفاعل او الشرايط او الآلات سببا له وهل هذا الا تحكم محض وعليك بالتامل
والتدبر والاخذ بالانصاف ومجانبة التقليد واتباع الشهرة فانهما لا يغنيان من الحق
شيئا **قال** الخ فان اشخاص العلوم يتعدد اه ان كان هذا اسند المنع كما هو الظاهر
فالمناقشة معه سهلة وان كان نقضا فيمكن ان يجاب عنه بان المراد باشخاص العلوم
ان كان اشخاص العلوم القائمة بالنفوس فلا نقض لان تعدد النفوس بتعدد الابدان
فآل الامر الى تعدد الاشخاص بتعدد المادة اذ ليس مراده ان تعدد الاشخاص بتعدد
المادة بلا واسطة بل اعم منه ومن الواسطة وهو ظ وان كان اشخاص العلوم الغائبة بالعلوم

بالعقول

بالعقول فنعلم لا يسلمون ان للعقول علوما زائدة على ذواتها حتى يحصل بتعدد الاشخاص
لنوع واحد فافهم **قوله** لا يخفى عليك ان على الضعف اه لا يخفى ما فيه من التكلف والاولى
ان يقال في وجه الاقتصار انه اورد ما اختلف فيه الجانبان واما ما اتفق فلا حاجة
الى ايراده وهو ظ **قال** الخ فالحق في الجواب ان تكثر المادة اه فيه بحث لان
ما اورده علي ما تكرر في هذا الكتاب وارد على هذا الجواب ايضا بيانه ان تكثر الصور
ليس بمجرد صفة للصورة بل هو عبارة عن وجود الصورة المتكثرة وهو ظ وح نقول
انه قد تبين ان الصورة علة لوجود المادة فالصورة المتكثرة علل لوجود المادة
فكيف يجوز ان يكون ذات المادة علة لتكثر الصورة الذي هو عبارة عن وجود الصور
المتكثرة ولو قيل انه يجوز ان يكون وجود الصورة المتكثرة باعتبار وجود المادة لا
في ضمن هذه الصورة المتكثرة بل في ضمن الصورة السابقة لان وجود المادة وان
كان في زمان وجود الصور المتكثرة مستندا اليها لكنه سابق عليها ايضا باعتبار
تحققها في ضمن الصورة السابقة فلا محذور فنقول ح يجوز ان يستند تكثر الصور
الى تكثر المادة ايضا بهذا الوجه بان يقال تكثر الصورة في الزمان اللاحق مستند الى تكثر
المادة في الزمان السابق ولا دور فان قلت الاحتمال الذي يكون مظنة الذهاب اليه
ان يكون تكثر الصورة بسبب تكثر المواد التي محال لكنها الصورة المتكثرة واما كون
تكثرها بسبب تكثر المادة سابقا فلا مجال للذهاب اليه كيف ومعلوم بديهة انه يجوز
ان يصير المادة الواحدة متكثرة بسبب تكثر الصورة الواردة عليها وح يكون الصور تكثرهم
من دون تكثر المادة سابقا فيا ابطل ذلك الاحتمال الذي يكون مظنة للذهاب اليه باذكره
من ان تكثر المادة بسبب تكثر الصورة فالمختار في الجواب ان تكثر الصورة بسبب ذات
المادة وتكثر المادة بسبب تكثر الصورة ووجودات المادة في الزمان اللاحق ان

وان كان بسبب الصور المتكثرة لكن لها وجود في السابق ايضا بسبب الصورة
المتقدمة فباعتبار الوجود السابق سبب للصورة المتكثرة ولما كان سببيتها من
قبيل الاعداد فلا محذور في سبق وجودها على الصور اللاحقة ولم يجز ان يكون تكثرها
بسبب التكثر السابق للمادة لظهور فساده كما ذكرنا قلت فكما ان مجرد وجود المادة
في الزمان السابق لا مالة منه لا تصحح الانفصال والانفكاك بناء على مايتهم من ان
الانفكاك بدون وجود مادة محال واما تشخص كل من الصور الحادثة بعد الانفصال
فظاهر انه لا يكفي فيه وجود المادة سابقا كيف وهي في الزمان السابق واحدة ونسبتها
الى جميع تلك الصور الحادثة على السواء ح فلا بد من القول بان الاجزاء والحصص
التي في ضمن المادة المتصورة بالصورة السابقة بالقوة وان كانت بالعرض
هي سبب تشخص الصور اللاحقة مثلا اذا كان جسم بقدر ذراع فالمادة التي
في ضمنها لها نصف وربع وثمن وغير ذلك من الاجزاء بالقوة سواء قيل ان هذه الاجزاء
لها بالذات او بالعرض باعتبار المقدار كما هو الحق فاذا طرء عليها الانفصال وانفصل
منه نصفه وربعه وثمنه وهكذا فالصورة الحادثة التي طرءت على نصف المادة الذي
كان بالقوة سابقا انما تشخص بسبب ذلك النصف والتي طرءت على الربع تشخص
بسبب الربع وهكذا فيصح ان تكثر الصورة بسبب تكثر المادة سابقا اذ لو لم
يكن للمادة النصف والربع والثمن وهكذا في الزمان السابق بالقوة لم يمكن
ان يحدث هذه الصورة اللاحقة وان كان بعد حدوث الصورة يصير الاجزاء
المتكثرة التي كانت للمادة بالقوة بسبب تكثر الصورة حاصلة بالفعل فلا مجال
اذن لما ذكره تكرر في الكتاب من العدول الى غيره فتامل قوله واما تكثر الصورة
فانما هو باعراض متعاقبة متسلسلة اه لا يذهب عليك ان البديهة حاكمة بان الاعراض

لا مدخل لها في تكثر الصور الا ان يعمم في الاعراض بحيث يشمل حيثيات الاجزاء التي ذكرنا
آنفا اذ حصول هذه الاجزاء للهيولى بالقوة لما كان باعتبار عروض المقدار لها
بالعرض فكان للاعراض السابقة التي هي المقادير العرضية مدخل في تكثر الصور
فافهم قوله وقد مر تفصيل ذلك فليرجع اليه قال فيما مر انه سيجي تفصيله في الالهيات
اقول في دفعه لو كان الواجب مركبا ا ه فيه نظر لان مراد الشيخ ليس انه يجوز ان
يكون الواجب مركبا من ماهية وتعين حتى يجاب بهذا الجواب بل مراده
الايراد على قول الشارح فان التعين انما يكون زائدا عند كون الذات مقولة على كثرة
بان هذا الحصر المستفاد من كلامه انما تم لجواز ان يكون التعين زائدا والذات غير
مقولة على كثيرين كما اذا كان النوع مقتضيا لتشخصه او نحوه ما ذكره وكلامه ظ
بل صريح فيما ذكرنا ولا مجال لهذا الدفع والاولى في الدفع ان يقال مراد الشارح من كون
الذات مقولة على كثرة جواز صدقها على الكثرة بحسب المفهوم على ما هو معنى الكلي المنطقي
لا القول على الكثيرين في الواقع وعلى هذا الايراد على الحصر اذ الذات ما دامت
كلية يكون تعينها زائدا عليها بالضرورة اذ عند كون تعين الذات عين الذات يكون
الذات جزئية قطعا فان قلت كلام الشيخ والشارح كليهما مشعر بانه ظهر فيما سبق ان
ذات الواجب ليس مقولة على كثرة اصلا والقول على الكثرة اذا كان بهذا المعنى الذي
ذكرته بين لنا انه اين ظهر فيما سبق قلت التعين اذا كان زائدا على الذات فاما ان
يكون سببه الذات او غيرها وظهور بطلان الثاني مما سبق غير خفي اذ يكون تعين الواجب
الوجود المتعين معلولا لغيره وقد مر الحكم باستحالته صريحا ويستنبط منه بطلان الاول
ايضا كما اشرنا اليه سابقا حيث انه يلزم منه ايضا ان يكون الواجب الوجود المتعين
معلولا لغيره اذ الماهية الكلية غير الذات بديهة ولو فرض انه لم يلزم استحالة هذا فنقول

ان التعين ان كان هو نحو الوجود فيلزم ان يكون الوجود بسبب المهية وقد مر استحالته
وان كان غير الوجود فلا يمكن ان يكون المهية مع قطع النظر عن التعين موجودة
اذ كل موجود متعين بالفعل فيكون ضم التعين اليه بعد ذلك اجيب لا نسلم لها لم
في المتعينات فيجب ان يكون موجوديتها باعتبار التشخص فكان مهيته واجب الوجود
محتاجة في وجودها الى غيرها وقد مر استحالته ايضا سواء قلنا انها عين الوجود الحقيقي او لا
اما على الاول واما على الثاني فلان المهية اذا كانت ممكنة وذلك انها يحمل على الواجب
المعين لفرض كونها نوعا فيلزم حمل الممكن على الواجب فيصدق على الواجب المعين
انه محتاج في الوجود الى غيره اهـ وفيه كلام سيجي **قوله** وعلى الاول كانت تلك المهية من حيث
انها متحصلة اهـ لزم الامكان مما ذكره غير ظاهر الا اذا تمسك بما ذكرنا آنفا ثم لا يخفى ان
ظاهره منطبق على ما اذا كان التشخص امرا مغايرا للوجود ولو قيل انه عين
الوجود وجب ابطاله بما ذكرنا آنفا من انه يلزم اما كون الوجود بسبب المهية او غيرها
وكلاهما محالان ويمكن تعميم كلامه بحيث يشتمل هذا الاحتمال ايضا كما لا يخفى فافهم **قوله**
فجوابه ان بعضهم ذهب الى ان الجزء اهـ هذا هو بعينه ما ذكره الشارح بقوله والحق في الجواب
اهـ من دون تفاوت اصلا فكان طريقة الايراد على الشارح ان يقول يمكن حمل كلام الشيخ
ايضا على ما ذكرته ثم اقول المركب من العناصر اما ان يعتبر مع الصورة او المزاج او
بدونهما وعلى الثاني الجزء الاخير ليس متقدما على راي هذا البعض وعلى الاول فلانه
اما ان يحصل عناصره معا فلا يتقدم شي منها ايضا على هذا الراي او يحصل بعضها
اخيرا فلا يتقدم ذلك البعض فلا يصح ان المركب من العناصر يتقدم جميع اجزائها
على حال الا ان يتكلف ويراد من المركب من العناصر ما يحصل بعد حصول الصورة
او المزاج لكن لا يعتبر الصورة او المزاج جزءا او لا يخفى ما فيه **قوله** وقال الشيخ

ولا يكون وجود الجزء اللاحق الا فيه تكلف لا يخفى **قال** الشارح اجيب بانه فرض المركب
من العناصر اهـ لا يخفى انه يرد عليه ايضا ما اوردنا على المحشي آنفا ويندفع بما دفعنا
من التكلف قال الشارح واما ترديد الشيخ فلا فصل فيهم اهـ لا يخفى ان منشا الاختلاف
هو عدم التميز بين التقدم الذاتي والزماني على ما ذكره المحشي وح اذا كان الاجزاء
المادية للمركب حاصلة معا في الزمان مع الجزء الصوري فاذا كان بناء الكلام
على المماشاة معه يكون المقارنة التي ذكرها الشيخ ممنوعة فلا يصح هذا الجواب ايضا
الا ان لا يجعل منشا الاختلاف ذلك بل يكون امرا مختصا بالجزء الصوري وما ذكرنا
يرد على المحشي ايضا في توجيه كلام الشيخ ولا يمكن دفعه بما ذكرنا من قولنا الا ان لا
يجعل اهـ لاعترافه بان منشا الاختلاف ما ذكرنا مع ان جعل المنشا غيره كانه
ليس بواقع فافهم **قوله** اقول قد فسر المص في التوجيه الثاني بالحقائق المختلفة
اهـ لا يخفى ان قول الشارح في التقسيم فان حقيقة الجسم ينقسم الى الهيولى بمعنى
والصورة بمعنى يدل على ان المراد بالحقيقة المعنى والمراد بالمعنى بقرينة
مقابلته بالانقسام في الكم ان لا يكون كما في اصل التقسيم الى الانقسام بحسب
الخارج اما الانقسام بالقوة وهو الانقسام في الكم الى الاجزاء يكون كما او الى
غيره وح يدخل الكم المنفصل في القسم الثاني لانه ينقسم الى الاجزاء ليست بكم لانه
ينقسم الى الواحد والواحد ليس بكم بخلاف المقدار لانه ينقسم الى الاجزاء التي
هي كم على راي الحكماء وعلى هذا يرد ما اورده المحشي فافهم **قال** الشارح وكذلك لانه
حاصل ليس الا ما سبقه **قال** الشارح وكذلك قوله ولا في الكم بها بعينه النظر الاول
قال الشارح ويمكن دفعه هذه الاسولة بان المدعى اهـ ويمكن ايضا تقرير الدليل بوجه
يندفع هذه الاسولة بان يقال لا شك ان الجزء بالاجزاء كان سواء كان جزءا بالقوه

على المركب ... بعض الاجزاء ... لا يمكن ... حصول الجزء ... هم

او بالفعل وسواء كان محمولا او غير محمول لهم مغايرة مع الكل وان الكل نحو
احتياج اليه في تحصيل الذات لا اقول في وجوده حتى يمنع بل الاحتياج بحسب الذات
لانا نعلم ضرورة ان للمثلث احتياجا الى اجزائه مع قطع النظر عن الوجود ويعبر
عنه بالاحتياج الذاتي وكل محتاج الى الغير لا بد له من فاعلية على ما صرحوا به فيما
في وجوب وجوده وغيره ان احتياج كل محتاج الى الغير حتى بنحو هذا الاحتياج الذي
ذكرته على تقدير تسليمه الى العلة الفاعلية مم وانما ذلك في المحتاج في الوجود او في
الذات ايضا لكن بشرط ان يكون الاجزاء اجزاء خارجية موجودة بالفعل ممتازة
ويمكن ان يقال ان معنى الجزء باي وجه كان معنى غير الكل فلا يخ اما ان يقتضي كل
جزء وجوده فبالضرورة يكون كل من الاجزاء موجودا بذاته ممتازا عن الآخر ويكون
وجود الكل بوجودها ضرورة وهو ينافي وجوب الوجود فان قيل لعل الجزء يقتضي
وجوده مع جزء آخر لا منفردا فنقول اما ان يكون كل جزء يقتضي ذلك فيلزم اجتماع
العلل على معلول شخصي اذ وجود الجزئي ح واحد والمفروض ان كلا منها يقتضي ذلك
الوجود فيلزم الاجتماع المذكور واما ان يقتضي جزء واحد فيكون هو الواجب حقيقة
ويكون وجود الجزء الاخير ووجود المجموع منه فيكونان ممكنين معا الغرض وجوب
المجموع او يقتضي جزء واحد وجوده فيكون ممتازا عن البواقي ويحصل التركب
الخارجي ولو فرض ايضا عدم الامتياز فيرجع الى الاحتمال السابق وقد ابطلناه
او لا يقتضي شيء منها وجوده فكيف يمكن ان يكون المجموع مقتضيا وجوده وفيه منع
اذ لا يستبعد العقل من ان لا يقتضي معنى وجوده وكذا معنى آخر لكن مجموع المعنيين
بحيث يقتضي وجوده ويكون كل منهما ايضا يكون موجودا بوجوده نعم اذا كان
المعنيان ممتازين في الوجود لما امكن ذلك اذ الضرورة حاكمة بان وجود ما يقبل

الكل ولا يمكن ان يكون الكل سببا لوجودها واما اذا كان الاجزاء والكل موجودة
بوجود واحد فلا اذ يكون الحاصل ان امرا ما يقتضي وجوده وهو بحيث يحلله العقل
الى معنيين وكل من هذين المعنيين لا يمكن ان يقتضي وجوده وهذا ما لا يستبعده
العقل وموجودية الجزء بسبب الكل في مثل هذا الجزء لا محذور فيه ولا يخفى انه لو كان
الامر كما ذكره المتكلمون من ان الشيء يجوز ان يقتضي وجوده فيندفع الايراد ويشكل
والقول بان كلا من الاجزاء ح يكون ممكنا والمفروض انه من الاجزاء المحمولة لاتحاده
مع الكل في الوجود كما ترى في اجزاء المتصل وثانيا يمنع امتناع الحمل نعم يمتنع ان
يحمل على الواجب انه ممكن بمعنى انه محتاج الى الغير في الوجود لا ان يحمل عليه شيء
يحمل عليه انه محتاج الى الغير في الوجود كيف ويحمل على الواجب الامور السلبية
والاضافية مع انها ليست بواجبة واما اذا كان الامر على ما قاله الحكماء من انه
لا يجوز ذلك وان الواجب لا بد ان يكون عين الوجود فيمكن ان يقال على
محاذاة ما ذكره بعض المحققين ان المجموع الذي فرض انه واجب الوجود لا بد
ان يكون عين الوجود فالاجزاء ان كان عين الوجود ايضا فكل منها واجب بالضرورة
ويتمايز بعضها عن غيره ويصير التركيب من قبيل التركيب الخارجي ويخرج الواجب عن الاحدية
وقس عليه الحال فيما اذا كان واحد منها عين الوجود وان كان كل منها غير الوجود
فبالضرورة يكون وجوده زائدا عليه عارضا له ووجود الكل عينه فلا يكون اتحادهما في
الوجود اصلا مع ان غير التركيب الخارجي الا من الاجزاء المتمايزة يكون نحو اتحاد
في الوجود قطعا ولو قيل في هذا الشق ايضا انه يلزم حمل الممكن على الواجب بحاله كما
عرفت آنفا ويمكن ان يستدل بوجه آخر ايضا على طريق الحكماء بان يقال لو كان للواجب
جزءان عقليان فكل منهما او واحد منهما ان كان جزئيا فهو اما موجود او عين الوجود

وعلى التقديرين يكون مركبا من جزئين متمايزين في الوجود منه ويصير التركيب من قبيل التركيب
الخارجي وان كانا كليين فكان الواجب تعالى ذا ماهية كلية وهو محال فتأمل في المقام
فانه حقيق بالتأمل التام **قوله** فنقول ومنه ينبغي تخصيص قول الشارح اه انت خبير بان
مراد المحشي توجيه كلام الشيخ لا الشارح فما ذكره المحشي من انه ينبغي التخصيص في كلام الشارح
وانه لا يلايم قول الشارح وقد يكون بحسب الكمية آه ليس له طائل اصلا ثم لا يخفى ان ما ذكره
الشارح اولا ايضا من ان هذا وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل لا
يلايم هذا التوجيه فافهم **قوله** فغير مستقيم اذ لا ينقسم الى الاجزاء اه فيه انه اذا كان صورة
يكون تشخصها بالهيولى على ما مر فيلزم احتياج الواجب في تشخصه الى الغير ولو كان
غير الصورة من المقدار والعوارض الجسمية فالاحتياج اظهر ولعل المحشي اكتفى بالجسم
ليقاس البواقي عليه فافهم **قوله** على ما عرفت توجيه كلام الشارح آنفا قد عرفت حال توجيه
قال الشارح كان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة اه فيه ان الماهية اذا صارت موجودة
فهي مثل هذا المعنى لان يقال الماهية جزء الماهية الموجودة فيجب ان يكون متقدمة عليها نعم
الماهية المأخوذة مع الوجود الماهية جزء منها وبينهما فرق الا ترى ان الماهية الممكنة لا تتقدم
للماهية عليها لما تقرر عندهم ان الاتصاف بالامكان متقدم على الاتصاف بالوجود وبالجملة
كون مثل هذا اجزاء غير مسلم وعلى تقدير كونه جزءا كونه متقدما غير مسلم نعم لو كانت الماهية
سببا لوجودها لامكن ان يدعى تقدمها على الماهية الموجودة وهو الذي تقدم سابقا
من ان الماهية لا يجوز ان يكون سببا لوجودها والا للزم تقدمها على الوجود بالوجود
بناء على ان علة الوجود يجب ان يكون متقدما بالوجود ولا دخل له بالجزئية الى
هنا الحق فيه مع الكثرة قد عرفت جواز تطرق المنع اليه ايضا فافهم **قال** المحشي يكون كل
واحد منها اه فيه ايضا ما قد عرفت ان ليس الماهية الموجودة الماهية مع الوجود حتى يقال

ان

الله ولي التوفيق

ان الماهية والوجود كلاهما جزء لها فيجب تقدمهما عليها ومنع القول بالتقدم في الوجود
على ما ذكره المحشي اظهر من منعه في الماهية لان الوجود ظاهر ان وجوده في نفسه ليس متقدما
على الماهية الموجودة اذ ليس له وجود في الخارج ووجوده في الذهن ظاهر انه لا دخل له
في الماهية الموجودة وان جعل الوجود في الذهن اعم من الوجود في المبادي العالية لان
الوجود في المبادي العالية وان قلنا باشتراط الموجودية به لكن ليس الكلام فيه اذ
الكلام في كون الوجود متقدما باعتبار الجزئية على الوجود باعتبار الماهية ووجوده في
المبادي العالية ليس جزء الزيد الموجود مثلا وهو ظاهر ووجوده النفس الامري الذي
باعتبار وجود منشأ انتزاعه فظاهر انه باعتبار الماهية الموجودة لانها منشأ انتزاعه
فكيف يكون متقدما عليها باعتبار هذا النحو ولو فرض ان المراد وجوده الرابطي فنقول
ان وجوده الرابطي هو موجودية الماهية فكيف يمكن ان يكون متقدما على الماهية الموجودة
اذ يلزم ان يكون الموجودية متقدما على الموجودية وهو ظاهر هذا ثم لا يخفى ان المحاكم
بنى كلام الشارح في هذا المقام على التقدم الزماني فكان يجب ان لا يورد عليه بهما
بعدم التقدم مطلق لا بالتقدم مطلق فافهم **قال** الخ وهذا ليس بشيء فان التحصيل
اه فيه نظر بعد اذ ظاهر ان كلام الامام في مطلق الهيولى والتخصيص تكلف الا ان
يقال تخصيص الكلام بقرينة دليله الذي هو ان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت
بالفعل فهو الجسم اذ ظاهر ان هذا الدليل لا يجري في الاجسام الكائنة اذ الهيولى قبلها
كانت بالفعل في ضمن جسم آخر فيمكن تقدمها بهذا الاعتبار على هذه الاجسام نعم لا
يجوز تقدمها على الاجسام القديمة بزعمهم بناء على هذا الدليل فافهم **قال** الخ نعم يرد
عليه انه الخ لا يخفى ان ما ذكره الامام يدل على ان لا تقدم للهيولى بالذات ايضا فكان
يجب ان يتعرض له ولا يكتفي بادعاء ان الهيولى متقدمة بالذات فافهم **قوله** وقد يحصل

عما ذكرنا وجه آخر لترجيح اه لا يخفى ان من زعم ان الجزء الصوري لا يتقدم على الكل اذا
كان بحث زعمه هنا ما ذكره المحشي سابقا من خلط بين التقدم الذاتي والزماني
فكما لا يكون الجزء الصوري عنده متقدما لا يكون الهيولى التي لا يتقدم بالزمان ايضا
كذلك فلم يبق لترجيح تمحل الشارح وجه سوى ان في الهيولى لا يوجد تقدم في الجملة بخلاف
الصورة وهو الوجه الاول بعينه فتدبر قال الخ وفيه نظر لان التقدم بالذات
لا نم فيه نظر لان مراد البعض الا قوله ليس الا التوجيه الكافي ولا يرد عليه ما ذكره الخ اه
بل ما ذكره ايراد على الشارح وقد اورده سابقا فتامل قوله في حاشية الحاشية وكذا ينبغي
ما ذكره بعيده بقوله وفيه نظر هذا هو بعينه ما ذكره في الحاشية الآتية بقوله قد عرفت جوابه
ايضا قوله في حاشية الحاشية جهة شاملها وفردها شمل الصورة الاولى حذف لفظة
الحمل كما لا يخفى قوله قد عرفت جوابه ايضا فيه انه على ما ذكره من الجواب يصح ان الصورة
ايضا فلا وجه لجرح الكلام لذلك البعض اه وهو ظ قال الخ فهي بالنظر الى ذاتها يستحق
الوجود حتى واجبة الوجود وفيه نظر اذ لو كان كل جزء من الماهية المركبة واجبا فيكون
كل جزء من اجزائها موجودا متمايزا عن الاخر في الخارج ضرورة وظاهر ان المركب
الكذائي يكون اجزاؤه متقدمة عليه بالوجود وان وجوده بسبب وجودها فكيف يجوز
ان يكون واجبا وكيف يمكن ان يقال انها يستحق الوجود لذاتها بل انما يستحق الوجود
لاجزائها الى الكل منها لا لمجموعها الذي هو ذاتها وهو ظ قال الخ وانما يكون كذلك لو
كان ذلك الغير شيئا خارجا واما اذا كان من اجزائه فلا اذ قد عرفت انه اذا كان
من اجزائه ايضا يكون كذلك والفرق لا معنى له نعم لو اصطلح احد على ان الواجب ما يكون
محتاجا الى الغير الذي هو غير جزئه وكان سبيله فلا نزاع معه اذ لا مشاحة في الاصطلاح
لكنه ليس بمجد اذ الكلام في الواجب الذي خرج من القسمة وثبت بالبرهان وجوده

وهو الذي لا يكون محتاجا في الوجود الى غيره اصلا سواء كان جزءا له او لا فافهم
قوله اقول هذا مبني على ان كل ما يحتاج الى الغير ممكن كما قررنا لا حاجة الى هذا التطويل
كما لا يخفى قوله وقد تقرر فيما مر ان فاعل المركب اه قد مر سابقا انه لم يثبت اه
كيف والمركب من الواجب والممكن ممكن ح وليس له علة فاعلية سوى الواجب
الذي هو جزؤه هذا ثم لا يخفى انه لو تم هذه المقدمة التي ادعاها المحشي لانتظم برهان
على التوحيد بان يقال اذا تحقق واجبان كان مجموعهما ممكنا ولا بد له من علة فاعلية
ولا يجوز ان يكون علته الفاعلية جزءا منه فيكون خارجا وقد مر ان فاعل المركب
اذا كان خارجا فلا بد ان يكون اما علة لكل جزء منه او لبعض اجزائه فيلزم ان
يعلل الواجب بغيره هف فتدبر قال الخ واعلم ان هذا التوجيه وان كان منتظما
انه لا ينطبق على كلام الامام اه قد عرفت عدم انتظامه واما عدم انطباقه على كلام
الامام فليس كذلك اذ يمكن ان يكون مراد الامام ان تلك الماهية التي اجزاؤها واجبة
وان كانت ممكنة بمعنى افتقارها الى الاجزاء لكن يجوز ان يكون واجبة بمعنى
استغنائها عن سبب خارجي ووجوبها بالنظر الى ذاتها الذي هو المعنى المراد من
الواجب هنا اذ لا نعني بالواجب هنا ولا خرج من القسمة الا ما يجب وجوده
بالنظر الى ذاته وتلك الماهية كذلك بناء على ما قرره الموجه هذا ثم لا يخفى انه لولا كلام
الامام وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اه لا يمكن حمل ما سبقه على ان المركب
وان كان محتاجا الى الاجزاء من حيث الذات لا باعتبار الوجود لكن هذا الاحتياج
لا يقتضي الاحتياج في الوجود حتى لا يكون واجبا اذ يجوز ان يكون ذات المجموع
مقتضيا للوجود على ما مر مفصلا في الاجزاء الغير الخارجية فتامل قوله ومن
المعلوم ان ذاته فيه ان ذات الواجب تعالى لا يصير مدركا معقولا محفوفا

بعوارض ولا يكون الذات داخلة فيما يحصل منها في العقل بل ما يحصل منها في العقل ليس
الا مجرد العوارض فالاولى الاكتفاء بما قيل بهذا الكلام فافهم **قوله** في الكاشية
وهي صريحة بما ذكرنا لا خفاء اه في ان لا يتفرع بما ذكره ازالظاهر من الوجود بشرط
لا هو الوجود المطلق مع عدم العروض على ما فهمه الامام كما يجيء ولو لم يدع الظهور فلا
اقل من احتماله احتمالا غير مرجوح فكيف يدعى انه صريح بخلافه فافهم قال المحشي فقال الشارح
المراد الخ لا يخفى ان قول الشارح لم يؤثر في دفع ايراد الامام بما مر **قوله** ومراده ان الوجود
مفهوم واحد اه قد مر فيه الكلام غير مرة وسنزيد ايضا بيانا وتوضيحا فنقول القائلون
بهذا القول اما ان يقولوا بانا نفهم بديهة معنى الوجود المطلق ويحصل في ذهننا وهو
امر كلي او لا يقولون بذلك فان قالوا به فاما ان يقولوا بقيام حصص منه بالممكنات
غاية الامر ان يقولوا بان الموجودية ليست بقيام تلك الحصص بل بالعلاقة بالوجود
الحقيقي او لا وعلى تقدير القول بالقيام فلابد اما ان يقولوا بصدق هذا المعنى العام
البديهي على الوجود الحقيقي مواطاة او لا فان لم يقولوا بالصدق مواطاة فلا يكون اطلاقهم
الوجود على الوجود الحقيقي الا باشتراك اللفظ ولا يكون حاصل كلامهم الا انا نسمي ذات
الواجب تعالى بالوجود ولا نزاع فيه اذ لا مشاحة في الاصطلاح ثم ان كان مرادهم بان
الموجودية ليست بقيام تلك الحصص ان هذا القيام ليس سببا للموجودية بل سبب
الموجودية العلاقة بذات الواجب تعالى الذي يسمونه بالوجود فهذا ايضا مما لا نزاع
فيه اذ الظاهر ان سبب الموجودية العلاقة بالموجد وان كان مرادهم ان معنى الموجودية ليس
قيام تلك الحصص ففيه مجال النزاع اذ لا يفهم من الموجودية الا هذا المعنى بديهة وايضا
على هذا اي وجه للقول بقيام تلك الحصص ففيه مجال النزاع اذ لا يفهم من الموجودية الا
هذا المعنى بديهة وايضا على هذا اي وجه للقول بقيام تلك الحصص وهو ظ وان قالوا

يصدق

يصدق هذا المعنى على ذات الواجب مواطاة وح لا يلزم ان يكون الاطلاق باشتراك
اللفظ لكن يتصور فيه ايضا احتمالان المذكوران آنفا وحالهما قياس ما
عرفت ويرد ايضا انه ح يكون ذات الواجب فردا خاصا للوجود المطلق فانكار
الح كونه فردا خاصا لا معنى له وان لم يقولوا بقيام حصص منه بالممكنات بل قالوا
ان هذا المعنى البديهي وجه من وجوه ذلك المعنى الحقيقي وليس له حصة قائمة بالممكنات
والموجودية ليست بقيام حصة ذلك المعنى اذ لا حصة له بل بالعلاقة بين الممكنات
وبين ما يكون هذا المعنى وجها له ففيه اولا انا نعلم بديهة ان هذا المعنى امر حقيقي ناعتي
وانكار كونه كذلك مكابرة وثانيا انه يكون ح ذات الواجب تعالى ايضا فردا خاصا
لهذا الامر البديهي غاية الامر انه لا يكون له ح فرد وحصة اخرى له بخلاف السابق
وذلك لا يكون له ح فردا وحصة اخرى له بخلاف السابق وذلك لا يؤثر في كون ذات
الواجب فردا خاصا منه كما في الكليات المنحصرة في فرد وان لم يقولوا بانه يحصل
ذهننا امر كلي بل قالوا بان المعلوم لنا هو الامر الجزئي الحقيقي الذي هو عين ذات
الواجب تعالى بالعلم الحضوري لكنه لا نعلمه بكنهه بل بوجه لا بان وجه معلوم لنا بل
بالمعنى الذي ذكرناه سابقا ففيه ان انكار ادراكنا لمفهوم كلي بديهي ناعتي مفهوم من لفظ
الوجود ومرادفاته بالعلم الحصولي مكابرة صرفة وبالجملة الغموض حقيق بان حل
التام **قال** الشارح واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته لا يخفى ان الشارح قال في الفصل السابق
انه ابطل الشيخ في هذا الفصل التركيب في واجب الوجود بوجه كلي وسنفصله في الفصول
الآتية وظاهره انه في الفصل السابق يستدل بدليل عام في نفي جميع انحاء التركيب
التي من جملتها التركيب عن الماهية والوجود على ما اورده الشارح هنالك في ضمن الخ
التركيب ثم يستدل في الفصول الآتية بدلائل خاصة تركيبة تركيب على هذا الا

لا يلايم التمسك في نفي هذا التركيب الخاص بالدليل السابق العام اذ كان الدليل السابق ينفي
يبطل التركيب بغير هذا النحو يبطل التركيب بغير هذا النحو ايضا على ما صرح به الشارح فلا وجه
لان يجعل نفي هذا التركيب الخاص بعد ان ثبت بالدليل السابق في ضمن نفي التركيب
مطلق مطلبا خاصا ويستدل عليه بدليل يحتاج في تتميمه الى الدليل وهو ظاهر وغاية ما يمكن
ان يقال ان الدليل السابق وان كان ابطل جميع انحاء التراكيب ومن جملتها هذا
التركيب الخاص لكن ابطاله بغير هذا النحو كانه اظهر واوضح فلا حجر ان يجعل نفي هذا التركيب
الخاص مطلبا خاصا ويستدل عليه بدليل يحتاج في تتميمه الى الدليل السابق باعتبار اجزائه
في نفي النحو الذي ابطاله به اظهر كما هو الواقع ههنا وهو كما ترى والاولى ان لا يجعل
الفصل السابق متضمنا لابطال هذا النحو من التركيب لما عرفت من انه يشكل اجراء
دليله فيه بل يثبت هذا الحكم بهذا الدليل الذي ذكره في هذا الفصل منضما مع الدليل
السابق وح لا ضير فيه هذا ويمكن ان يقال ان من هذا الفصل يستنبط مطلبان احدهما
نفي التركيب بالنحو الخاص في هذا المطلب لا حاجة الى التمسك بالفصل السابق والثاني
على نفي التركيب مطلقا والاخر العينية وفيه يحتاج الى التمسك بالفصل السابق وح
لا محذور اصلا فافهم **قال** والشرائط اعني كمالاتها الثانية انتهى يعني بان الكمالات الثانية
ايضا ليست مما يتعلق وجودها بانواع الاجسام فقط مثل الحرارة للنار والبرودة
للماء من الكمالات الثانية لها وليس وجودها مما يتعلق بها فقط والا لاستحال
تغيرها مع بقائها كما قال الامام فافهم **قال** الشارح وكبرى القياس قوله فواجب الوجود
انتهى هذا ايضا لا يلايم ما سبق منه ان الشيخ نفي التركيب بوجه كلي وسيفصل في
الفصول الآتية اذ على هذا لا معنى للتمسك بالدليل السابق على ان الشيخ جعل المقسم
في هذا الفصل ان كل جسم ممكن لا لنفي انقسام الواجب في المعنى والكم الذي هو من

تفاصيل

تفاصيل نفي التركيب بوجه كلي فلفظ ان الشيخ بعد ابطال التركيب فرع عليه امرين
احدهما عينية الوجود للواجب وثانيهما ان الجسم المحسوس وما يتعلق وجوده به
ليس بواجب بل ممكن بل ان الواجب ليس بالجسم المحسوس ولا مما يتعلق وجوده به ولا
يمكن ان يقال ليس غرض الشارح من قوله وسيفصل ذلك في الفصول التالية انه يثبت
تفاصيله بالادلة بل انه يظهر تفاصيله في الفصول الاتية فافهم **قوله** ليس كلمة من صلة
للاستثناء الى آخر الحاشية لا حاجة الى ما تكلف مع انه لا يستقيم ايضا جعله من الباب
الذي ذكره كما لا يخفى بل الظاهر انه صلة للاستثناء اذ الاستثناء المفرغ ما لم يكن المستثنى
منه فيه مذكورا وانما كان ما قبله قائما مقامه فيصح اسناد الاستثناء اليه وهو ظاهر **قال**
الخ ولا بد في جوابه من مقدمة اخرى انتهى هذا لازم في كلام الشيخ ايضا **قال** الخ لكنه
يحتاج ان يحمل انتهى هذا ايضا جار في كلام الشيخ ايضا **قال** واذا حمل على انه تفسير للجملة
المذكورة انتهى هذا هو الذي ذكره الخ بقوله لكن المراد ان الوجود ليس الخ فافهم **قال**
الخ ولا جزء ماهية شيء من الممكنات بل هو طار عليها فان قلت كيف ظهر ان الوجود
لا يكون من جزء شيء من الممكنات قلت الوجود اذا كان جزء الممكن فاما ان يكون
جزءا خارجيا او عقليا فان كان جزءا خارجيا فظاهر ان الوجود الذي هو جزء
كان موجودا قائما بذاته فكان واجبا اذ مناط الواجبية عندهم ليس الا عينية الوجود
القائم بذاته وقد ابطلوا التركيب الحقيقي من الواجب وغيره على ان الظاهر ان مرادهم
ههنا ان الممكن لا يكون مركبا من الوجود وغيره الذي لا يكون شيء من اجزائه واجبا
اذ جواز تركبه من الواجب وغيره مقصد آخر وان كان جزءا عقليا فيمكن ان يقال ان
الوجود اذا كان امرا حقيقيا موجودا في الخارج فظاهر موجوديته بنفس ذاته لا
بعروض وجود آخر له سواء قيل انه موجود بانفراده او موجود مع امر آخر موجود

واحد واذا كان موجودية بنفس ذاته فكان موجودا متميزا منفردا على ما اشرنا
اليه سابقا ايضا ولا معنى لموجوديته مع جزء آخر موجود واحد فآل الكلام الى التقسيم
الاول وايضا اذا كان موجوديته بنفس ذاته فكان واجبا سواء قلنا بجواز موجوديته
مع امر آخر بوجود واحد او لا وقد عرفت انه ليس الكلام هنا في تركب الممكن من
الوجود الذي يكون واجبا فافهم **قوله** واذا اقتضى تلك الماهية الامكان الخ فيه
نظر لان كون جنس الوجود ممكنا لا يستلزم ان يكون الوجود ممكنا لما عرفت سابقا
من انه يجوز ان يكون كل من معينين ممكنا ويكون مجموعهما بحيث يجب وجوده بالنظر
الى ذاته وان اراد انه اذا صدق عليه على الجنس انه ممكن يجب ان يصدق على النوع ايضا
انه ممكن من حمل الجنس على النوع ففيه ما مر انه لا يجب حمل جميع ما يحمل على الجنس على النوع
الذي انه يحمل عليه انه جنس ولا يحمل على النوع فلا بد من ابطال هذا الاحتمال بما ذكرنا
سابقا من الوجهين ويشير المحاكم الى الوجه الاخير منه فافهم **قوله** فيتعدد الواجب
منه فيمكن ابطاله ايضا من دون البناء على التوحيد بان يقال كما مر غير مرة انه اذا
كان الوجود جزءا كان متميزا منفردا في الوجود لا محالة فيصير من الاجزاء الخارجية
قوله ويلزم من امكانه امكان الواجب قد عرفت ما فيه **قوله** اقول هذا ينافي ما سبق
منه آنفا اه لا يخفى ان هذا لا ينافي ما سبق منه لان ايراد كون جميع وجودات الممكنات
متساويا في تمام الحقيقة لذاته فقط محذورا ليس باعتبار ان هذا ليس مذهبهم بل باعتبار
ان هذا الكلام من الشيخ اي انه لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء ينافيه
مع انه مذهبهم الا ان يقال مراده من انه كيف يوجه السؤال الذي حرره الامام
انه كيف يوجه السؤال باعتبار جوابه لان الشيخ في الجواب ينكر الماهية واما فاذا
كان السؤال باعتبار مساواة ذاته فقط لوجودات الممكنات فكيف يصح الجواب

بانكاره

بانكاره مع انه مذهبهم على زعم الامام وكانه ما ذكره بعد ذلك من قوله على الشيخ
في تقرير السؤال والجواب مناقض لمذهبه يرشد الى ما ذكرنا باعتبار زيادة لفظ
الجواب فافهم **قوله** فهو في الحقيقة ما ذكر اعتراض على الشيخ لا على الامام لا يخفى انه
يمكن توجيه كلام الشيخ على زعم الامام ايضا من انهم قائلون بمساواة ذات الواجب
لوجودات الممكنات على وجه لا يرد التناقض بان يحمل السؤال على الوجه الاول
الذي حرره الخ ويصح الجواب بان اشتراك الواجب مع ماهيات الممكنات
في الوجود لا يستلزم اشتراكه معها في ذاتي من الذاتيات ويصح لا محذور اه ولعل
مراد المحشي انه على توجيه الامام يرد التناقض على الشيخ حسب ما زعمه الامام من مذهبهم لا انه
على هذا الزعم يرد التناقض على الشيخ حسب ما زعمه الامام من مذهبهم لا انه على هذا
الزعم يرد التناقض على الشيخ في الواقع لكن على هذا لا يصح انه في الحقيقة اعتراض
على الشيخ لا على الامام هذا ثم يمكن ان يوجه من جانب الامام ايضا بانه حمل سؤال الشيخ
اولا على الوجه الثاني الذي حرره الخ واجاب بما اجاب ثم استضعف الشيخ هذا
الجواب لا يوجب الا عدم مشاركة الواجب لماهيات الممكنات ولا ينفي مشاركته
لوجوداتها وهذا يكفي في الايراد لانك قلت انه لا يشارك شيئا من الاشياء في
الماهية والوجود ايضا شيء له ماهية ثم لما استشعر بانه يمكن ان يخصص الشيخ كلامه بالماهية
ويخرج الوجود عنها فات اعترض بوجه آخر وقال وايضا فنقول انك استدللت
على كون ماهيته تعالى مخالفا لسائر الماهيات بان ماهيته تعالى تقتضي الوجوب وسائر الماهيات
تقتضي الامكان فنقول ايضا فذاته تعالى تقتضي الوجوب والقيام بالنفس ووجودات
الممكنات تقتضي الامكان والافتقار فان كان الاستدلال باختلاف في اللوازم
على اختلاف الملزومات صحيحا وجب القطع بان ذات الله تعالى غير مساوية لو

لوجودات الممكنات في الحقيقة وح لا يبقى الا احد المذهبين الآخرين احدهما
القول بان لفظ الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي وثانيهما ان
وجوده تعالى صفة مغايرة لحقيقته اخرى والشيخ لا يرضى بهذين المذهبين
وان لم يلزم من الاختلاف في اللوازم الاختلاف في الملزومات لبطل استناد [illegible]
بالكلية انتهى وعلى هذا لا مجال لما ذكر المحشي ولا حاجة الى ما ذكره من الوجهين
في تصحيح الكلام هذا ولا يخفى ان الاولى على زعم الامام ان يوجه سؤال الشيخ
اولا بمنع وجه الانحصار بان لا يتعرض لخصوص الوجود او الماهية ثم يجاب عما ذكره
الشيخ ثم يعترض عليه بانه يجري في الماهيات فقط دون الوجودات ثم يقال انه
ان فرض ان كلامكم في خصوص الماهيات فيرد ح ايراد آخر وهو الذي نقلنا
آخرا عن الامام ثم لا يليق ان يجا نقل من الامام سهو اذ بعد القطع بان
وجود الواجب تعالى غيرها ولوجودات الممكنات في الحقيقة لا معنى لانه لا يبقى
احد المذهبين الآخرين كيف والمذهب الاخير انما هو على تقدير مساواة وجود
الممكن لوجود الواجب اذ ح ينبغي ان يكون وجود الواجب ايضا مغايرا
كوجود الممكنات لانا نقول ان الامام ما قال ان بعد القطع بان وجود
الواجب غيرها ولوجودات الممكنات يبقى احد هذين المذهبين بل بعد
القطع بان ذات الواجب غيرها ولما وح يصح الكلام لان بعد هذا
القطع ان قيل ان ذاته تعالى وجود ايضا وموجوديته ليست بقيام الوجود
بل بعينه الوجود فيلزم القول بالاشتراك اللفظي على زعم الامام وان لم يقل
انه وجود بل امر آخر فيكون موجوديته بمقارنة الوجود فيلزم الامر الثاني فتدبر
قوله وايضا عرفا الاجزاء الخارجية في السؤال لا وجه له الامر فيه سهل اذ الاجزاء

الخارجية

الخارجية لما لم يتصور في الواجب وقد ابطلها بالدليل العام والخاص على ما زعموا
فلا وجه لايراده ههنا نعم ههنا امر آخر وهو ان ما نقله الامام في المطلق من
الحكمة المشرقية ليس الا حديث الاجزاء الخارجية واما حديث اللازم فكلام ذكره
الامام تتمة من قبل نفسه لا من الحكمة المشرقية وح فنقل المعترض مطابق للواقع
فافهم قال الخ فان الحكماء لا يثبتون لذاته فيه ان الحكماء لا يثبتون له اللوازم
الانضمامية المغايرة لا اللوازم الحملية وكيف ينكرها وانه يصدق عليه تعالى عالم
وقادر ومريد وغير ذلك ومدار التعريف على مثل هذه اللوازم لا اللوازم
الانضمامية مع انهم لا ينفون اللوازم الانضمامية ايضا مطلقة بل اذا كانت موجودات
خارجية واما اللوازم الاعتبارية فلا ينكرونها فافهم قال الشيخ والا لبطل ما عرفه
المعلم الاول بانه جنس للاعراض هذا يدل على ان مفهوم كون العرض بمعنى الموجود
في موضوع جنسا للاعراض امر ابين من مفهوم كون الجوهر بمعنى الموجود لا في موضوع
جنسا للجواهر حتى يصح الاستدلال او التنبيه به عليه وانت خبير بانه ليس كذلك بل الظاهر
ان الثاني اظهر لا دخول السلب فيه الا ان يقال لعل ظهوريته باعتبار انه لم يذهب احد
الى جنسية العرض فتدبر قوله وكلام الشيخ كالصريح عليه اه الظاهر انه لا تصريح في
كلام الشيخ عليه بل التامل فيه اذ لو كان مراده ان اثبات الواجب بطريق اللم
اولى من اثباته بالطريقة المشهورة لكان ما ذكره من الدليل غير واقع موقعه
بيانه انه قال في الدليل ان الاستدلال بالعلة على المعلول اولى باعطاء اليقين
من عكسه لانه ربما لا يفيد اليقين وهو فيما اذا كان للمعلول علة لم يعرف بها وظ
ان فيما نحن فيه ليس كذلك اذ الواجب تعالى لا علة له فلو استدل عليه من معلولاته لكان
مفيدا للتعيين ايضا فلا تفاوت ح بين البرهانين والقول بانه يكفي في الاولوية

مجرد ان الاستدلال بالمع على العلة قد لا يفيد اليقين وان لم يكن فيما نحن فيه
لا يخ عن تكلف فافهم **قوله** لان الملحوظ اولا في هذا الطريق آه لا يخفى ان
الوجهين اللذين ذكرهما اولا ولو بيه ليس لهما كثير دفع وبمجرد ذلك لا يصير هذه
الطريقة طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وكيف وفي هذه الطريقة
ايضا استشهد بوجود المعلوم بديهة على الواجب تعالى وظ ان الوجود البديهي
امر اعتباري وهو غير الواجب تعالى بل الموجود المعلوم بديهة الذي هو غير الواجب
تعالى وعلى التقديرين فقد استشهد على الحق بغيره الا ان يبني الامر على راي الالهيين
ويق ان المعلوم بديهة هو الوجود الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب تعالى والممكنات
علاقة به فالاستشهاد على الحق بالحق لا بغيره ولكن انت تعلم ان محط الامر على هذه
الطريقة اثبات ان الوجود امر حقيقي وليس باعتباري اصلا والشيخ لم يتعرض
له اصلا ولا اقل من دعوى بداهته فيه فباي وجه يسمى طريقة الصديقين
وهل هذا طريقة الصديقين بل الصادقين وعجبا للقوم عرفهم هذه العبارة
من الشيخ وزعموا ان اثبات الواجب تعالى بهذه الطريقة برهان لمي وتعرضوا
لبيانه وتكلفوا اي تكلفوا ولم ياتوا بما يشفي العليل ويروي الغليل وان شئت
الاطلاع على حقيقة الحال فعليك بمراجعة الحواشي التي كتبوها على الهيات شرح
التجريد **قوله** ثم بعد ذلك افاد ان اثبات الممكن آه فيه انه لا فائدة في هذه
الافادة لان كون اثبات الممكن بالواجب تعالى اولى من عكسه اي نفع له للشيخ
لان طريقة الشيخ ايضا استدلال فيها على الواجب من الممكن الذي هو الوجود
ولو قيل ان هذا ليس استدلالا من المع على العلة بل استدلال من نفس الوجود وهو
عين ذات الواجب تعالى عليه فلم يكن استدلالا من الممكن على الواجب تعالى عليها

بنا

بناء آنفا فيه انه بعد تسليم ذلك يكفي هذا الكلام في ترجيح طريقة الشيخ على طريقة غيره
وسيدفع كلام الح ولا حاجة الى ما ذكره المحشي ولا من قوله ولعل المراد الى هنا
وهو ظ فالاولى بسياق كلام المحشي ان يقال ثم بعد ذلك افاد ان اثبات
الممكن بالواجب لانه استدلال بالعلة على المع اولى من اثبات صفاته تعالى
واحواله بصفات الخليقة واحوالهم لكن لا يخفى ان هذا التوجيه لكلام الشيخ والشارح
يا باه ظاهر استشهادهما بالايتين وتطبيقهما على الطريقين اذ الظاهر من الآية
الاولى وكذا من عبارة الشارح ان المراد منها الاستدلال على وجود الحق بالايات
في الانفس والافاق الا ان يحمل قوله تعالى انه الحق على ما يعم وجود الحق تعالى وصفاته
الحقة وكذا الحال في قول الشارح على وجود الحق فافهم **قال** الح فان قلت هذا ينافي
لما سبق آه يمكن ان يق كان هذا بناء على زعم الجمهور من ان الايجاد ايضا هو الاخراج
من العدم الى الوجود ولعل هذا اولى مما ذكره الح في الجواب **قوله** اذ الظاهر
ان تلك الميول ميول حرفية لا يخفى ما في هذا الظهور اذ ظاهر ان في البناء يحصل
حركات قسرية في الالات والاحجار كثيرا نعم تحقق الحركات الوضعية ايضا
فيها وهذا ليس بضائر للح اذ ليس غرضه الحصر في الحركات القسرية وهو ظاهر وما
ذكره من ان البناء ليس فاعلا للميول القسرية على تقدير فرض الحركة في الالات
حقيقة بل فاعلها طبيعة المقسور هو ايضا سهل اذ بعد ما ثبت سابقا ان الفاعل
الحركة القسرية طبيعة المقسور وانما يحدث الميل فيه بتسخير القاسر ظ ان مراد
الح هنا من ان البناء يحدث ... قسرية في الالات والاحجار انه يحدث
فيها بالواسطة لا من دون الواسطة والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق
بعد ظهور المراد فافهم **قال** الشارح اصلهما ان ايجاد الفاعل للفعل آه الشارح

النمط الخامس

تبع الامام فی ان جعل قول الشیخ لان العالم عنده الی قوله وقالوا لوکان الشیء قدیما
الی هذا الذی ذکره الشارح والظاهر من کلام الشارح انه دلیل علی اصل ما ظنه الجمهور من
ان احتیاج الشیء المعقول الی فاعله انما هو بمعنی المشترک بین معنی الفعل والصنع
والایجاد وانت خبیر بان الظاهر من سیاق کلام الشیخ انه لیس کذلک بل لیس هذا استدلالا
علی ذلک بل بعد ما قرر ان ظنهم هذا قال انهم یقولون لو جاز علی الباری تعالی ذاته
العدم لما ضر وجود العالم لان حاجة العالم الی الباری اذا کان فی اخراجه من العدم
الی الوجود فبعد ذلک الاخراج لا یتصور الاحتیاج اذ لا یمکن بعد الوجود الاخراج
من العدم الی الوجود والحاصل ان الظاهر من کلام الشارح ان هذا الاستدلال ایضا علی
ما لیس الاستدلال الا علیه والظاهر من کلام الشیخ انه لیس کذلک کما لا یخفی والامام ان قرر
الاستدلال علی نحو ما ذکره الشارح لکن لا ینافی تفسیر کلام الشیخ قرره علی نحو ما ذکرنا والعجب
انه مع ذلک ادعی انه فسر کلام الشیخ بهذا النحو الذی ذکرنا قال انه حکایة عن الجماعة التی
ذکرها وهی التی نقل الشارح محصلها فافهم **قال** الشارح جمیع اجزائه معتبرة فی الاحتیاج
ام بعضها دون بعض ان یقال جمیع اجزائه متعلق بالفاعل ام بعضها کما لا یخفی **قال**
الخ اذ لیس ههنا الا معنی واحد لیس کذلک بل ههنا معنیان احدهما معنی الفعل والآخر
معنی الحدوث وغرض الشیخ انه نطلق لفظ الفعل علی المحدث سواء کان معنی لفظ الفعل
فی اللغة او العرف مساویا للمحدث اولا ولا یخفی ان هذا التوجیه اولی واظهر مما ذکره
الحاکم **قال** الخ واذ قد سماه بالمفعول او کان المتکلمون بهذه افادة تسمیة اما
اولا فلان التوهم الذی ذکره لا وجه له اذ لا یثبت الالزام وهو ظاهر واما ثانیا فلانه
بعد تسلیم ذلک التوهم نقول ظاهر انه لا غرض للشیخ فی ان یبین ان اصطلاح المتکلمین
لیس بما وثق من اصطلاحه اذ لیس هذا فی الحقیقة اصطلاحا من الشیخ بل یعبر من

هذا

هذا الفصل عن هذا المعنی بلفظ الفعل تسهیلا واختصارا کما یعبر عنه الشارح بالمحدث
اختصارا اذ مثل هذا لا یسمی اصطلاحا فی الاصطلاح حتی یتعرض لتقویته وترجیحه
علی اصطلاح آخرین علی ان الظاهر ان المتکلمین لا یقولون انا نصطلح علی ان یکون
لفظ الفعل بالمعنی الذی ذکره بل ان معناه فی اللغة هکذا کما اعترف به الشارح ایضا
فافهم **قال** الخ وایضا لما کان المفعول فی زعمهم انه هذه ایضا اخذت صاحبها فی
السماجة کما لا یخفی **قوله** لانه یشکل جدا اذا صنع انه فیه ایضا مساهلة لان التشکیک
لیس من فعل القاطع فافهم **قوله** الاظهر ان مقصود الشارح انه لیس بحثا انه فیه
اولا ان مقصود الامام لیس البحث علی الشیخ انه بحث لغوی لا یلیق بالمقام ولیس
فی کلامه ما یصرح بذلک اصلا بل لیس غرضه الا بیان الواقع وتحقیقه فلا وجه للتعرض
الشارح لجوابه الا ان یحمل کلام الشارح علی التحقیق ایضا لکن حمل کلام الخ والمحشی علیه بتکلف
جدا حیث صرحا بان الامام فی صدد البحث وثانیا ان ما ذکره الامام انه بحث لغوی
صرف لیس الا الاستدلال الذی ذکره الشیخ علی ان لفظ الفعل لا یختص بالاحداث
بارادة کما یصرح فی شرحه لان اخذه القدر المشترک بین الفعل والصنع والایجاد
واطلاق لفظ الفعل علیه بحث لغوی ایضا حتی یجب بانه لیس مختصا بلغة دون لغة
کما ذکره المحشی وانه اصطلاح من الشیخ لا بحث لغوی علی ما ذکره الخ **قوله** واما قوله
ولما کان الفعل الخ لا یخفی ما فیه من التکلف ومثل هذه الامور انما یصدر من التعصبات
الباردة کما اومانا الیه غیر مرة **قوله** ویمکن دفعه بتوجیهه بان لیس آه الخ عن بعد
قوله ویمکن ان یقال ایضا هذا وقع آه هذا الوجه قریب لکن قد عرفت ان الامام
لیس غرضه الایراد حتی یحتاج الی دفعه الا ان یحمل الکلام علی التحقیق لکن کلام المحشی
والخ یأبیان عنه کما مر **قال** وشیء مع ان دعوی المجاز تقتضی تسلیم صحة الاستعمال

وذلك يدل على أن فيه نظرا لأن صحة الاستعمال بعنوان المجاز لا بد على خلو الكلام عن التناقض
إذ لعله كان مشتملا على التناقض لو كان مستعملا بطريق الحقيقة وظاهر أنه لا ينفع الشيخ
عدم اشتماله على التناقض حين استعماله مجازا بناء على شهرته في العرف لا مطلقا وهو ظاهر
قوله قال الشيخ تكملة وإشارة قال إن شيئا إنه لا أدري اه لما كان كلامهم في
هذا البحث مشوشا جدا فلا بأس أن نفصل الكلام في الأبحاث التي يتصور في هذا
وتحقيق القول فيه وتنقيحه إن شاء الله ثم نشرع في تحقيق كلامهم وتعديله وجرحه فنقول
اعلم أن ههنا يتصور أبحاث الأول أن يكون زعم بعضهم إما من طريق البداهة أو من
الدليل كما سيشير إليه أن صنع الفاعل هو أن يخرج الفعل من العدم إلى الوجود ولا
صنع له سواه وهو المراد بالإحداث وهذا هو الظاهر من الفصل السابق الذي ذكره
الشيخ وعلى هذا يمكن أن يفرع أمران أحدهما عدم إمكان أن يكون ممكن قديم لأن
الممكن لا بد أن يكون له موجد بالضرورة وإذا كان فعل الموجد الإحداث ولا يتصور في
حقه فلا يمكن أن يكون ممكن كذلك وثانيهما عدم احتياج الباقي في البقاء إلى مؤثر
وهو أيضا ظاهر إذ لو كان أثر المؤثر ما ذكر ولا يتصور ذلك إلا حال الإحداث فلا
تأثير بعده قطعا ويبطل هذا الزعم بما فصله الشيخ في الفصل السابق وتحليله معنى
الصنع والإيجاد وكونهما إلى ما حلله وبيان أن الإخراج من العدم إلى الوجود
يرجع محصله إلى إفادة وجود يكون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم ففي الحقيقة صنع الفاعل
إفادة الوجود وهذا الذي ذكره الشيخ أمر محقق لا ريبة فيه ويحكم به الوجدان السليم
وعند بطلان هذا الزعم يظهر أنه لا امتناع في كون ممكن قديما من هذه الجهة بل إن
كان امتناع فمن جهة أخرى وكذا يظهر أنه لا يثبت عدم الاحتياج في البقاء إلى
المؤثر بهذا الوجه لكن بمحض إبطال ذلك الزعم لا يثبت أيضا جواز ممكن قديم ولا

والله ولي التوفيق

احتياج الباقي في البقاء بل كل من طرفي المسألتين محتمل الاحتمال والتجويز حتى يثبت
دليل من خارج على أحدهما الثاني أن لا يقول أحد بهذا الرأي بل يسلمان أثر الفاعل
هو إفادة الوجود لكن يقول إن إفادة الوجود لعله مشروطة بسبق العدم وعلى
هذا أيضا يمكن أن يتفرع عدم إمكان ممكن قديم كما ذكرنا من أنه لا بد له من فاعل ولما
كان إفادة الفاعل مشروطة بسبق العدم في حقه فلا يتصور له فاعل فيمتنع وجوده
وإلا علم أن الاحتياج في البقاء فلا يتفرع عليه إذ يجوز أن يكون إفادة الفاعل
للوجود مشروطا بسبق العدم ومع ذلك كان الفعل في جميع أوقات وجوده
بعد العدم محتاجا إلى الفاعل كما هو ظاهر والحق في إبطال هذا القول أن يقال بعد ما
ثبت أن أثر الفاعل ليس هو الإحداث بل إفادة الوجود نجد بالوجدان أن
سبق العدم لا مدخل له في تلك الإفادة بل هو في فيه من مقارنات الإفادة إلا من
متمماته ومصححاته وعلى هذا لا يبطل امتناع الأزلية للممكن بهذا الوجه إلا أن يثبت وجه
آخر الثالث أن علة الاحتياج هو الحدوث أو الإمكان ولا يخفى أن في هذا القول إجمالا
والتفصيل فيه أن قولهم علة الاحتياج هو الحدوث إن كان المراد منه أن أثر الفاعل
هو الإحداث فهو البحث الأول فقد مر القول فيه مع أنه لا معنى في جعله مقابلا
للإمكان إذ لا يتصور هذا المعنى في الإمكان بل يجب في جعله مقابلا للوجود وإن كان
المراد أنه لا يتصور التأثير ما لم يكن عدم فيرجع إلى البحث الثاني وقد عرفت حاله
وعلى هذا يكون المراد بمقابله أن الإمكان يكفي في تأثير الفاعل ولا يحتاج إلى الحدوث
بل لو كان ممكن قديم أيضا يصح التأثير فيه وإن كان المراد ما هو الظاهر منه وإن
الحادث يحتاج إلى المؤثر لا الممكن حتى أنه إذا كان واجب حادث احتاج إلى
مؤثر وإذا كان ممكن قديم لم يحتج إليه فظاهر أنه أمر باطل وإن جهة لكون الحادث

محتاجا الى المؤثر سوى انه لا يمكن ان يكون وجوده من نفسه الذى هو معنى الامكان
وكيف يعقل ان يكون الواجب محتاجا الى المؤثر والممكن غير محتاج الى المؤثر
فعلى يجوز ان يقول بمثل هذه الاقاويل قايل او يتعرض لنفيه عاقل ولا يخفى
انه على هذا القول ايضا لا يلزم نفى احتياج الباقى فى البقاء الى المؤثر اذ يجوز
ان يكون علة الاحتياج الحدوث بهذا المعنى ويكون الحادث فى جميع اوقات
البقاء محتاجا الى المؤثر وكذا لا يلزم من كون علة الاحتياج الامكان ايضا
احتياج الباقى فى البقاء الى المؤثر اذ يجوز ان يكون الامكان علة للاحتياج
لكن كان ذلك الاحتياج حال الحدوث فقط نعم لو قال احد بجواز ممكن قديم
لا يمكن الالزام ح بالاحتياج فى البقاء كما سيظهر ولا يذهب عليك ايضا انه لو
حمل الحدوث على معنى الحدوث بالفعل والفعلية على معناها المتبادر فتغيير
هذا القول اظهر من ان يخفى لاستلزامه الدور الظاهر الذى نقله الش عن العلماء
فلا بد من تاويل الحدوث الى الحدوث بالقوة اى كونه بحيث انه وجد كان مسبوقا
بالعدم او يصرف العلية من معناها الظاهر ويقال المراد ان كل حادث محتاج
لا كل ممكن ويمكن ايضا ان يكون المراد من ان علة الحاجة الحدوث هو ما
سنذكره فى الاحتمال الآتى وسنفصل القول فيه الرابع ان يقال ان الحادث
يحتاج حين الحدوث الى الفاعل لا بعده من جهة ان علة الاحتياج او
المعنى المتعلق بالفاعل هو الحدوث بل باعتبار امر سابق من شانه هذا
بقاء البناء من لزوم تحصيل الحاصل ومن الدليل الاخير ولا يخفى ان قايل
هذا القول ان كان قايلا بجواز وجود ممكن قديم فيمكن الالزام عليه بان هذا
الممكن كيف استناده الى المؤثر اذ ليس آن حدوث له ولا يمكن تعيين

ان

آن يكون فيه الاحتياج اذ مع كونه ترجيحا بلا مرجح يلزم ان يكون وجوده قبل
هذا الآن من دون مؤثر وهو مح الا ان يقول بان علة الاحتياج ليس هو
الامكان والممكن القديم لا حاجة له الى مؤثر وقد عرفت بطلانه ضمن
القول بان الازلى لا يحتاج فى البقاء دون الحادث تحكم بط وان لم
يقل به فيمكن الالزام عليه ان كان حكيما بما هو راى الحكماء من وجود الممكنات
القديمة وان لم يكن حكيما فلا الزام عليه فهذه الحجة ومما ذكرنا ظهر انه يمكن
ان يدفع عليه هذا القول عدم وجود ممكن قديم بان يقال لما ثبت ان
الباقى لا يحتاج فى البقاء والممكن لا بد له من احتياج وعلى تقدير الازلية
اى آن يفرض ويكون فيه البقاء والمفروض ان لا حاجة فيه فيمتنع الاحتياج
راسا والقول بالاحتياج فى الازلى فى البقاء دون غيره تحكم كما مر فى رد
هذا القول لا بد من امرين احدهما رد دلايله والآخر اقامة الدليل على بطلانه
اما رد دلايله فقد مر رد دليله الاول واما الثانى فرده ايضا ظاهر اذ لا
تحصيل حاصل لان استناد الوجود فى كل آن يفرض كانه امر آخر ففى الآن
الاول يستند الوجود الى الفاعل فى هذا الآن وفى الثانى يستند الوجود
اليه فى هذا الآن الثانى وليس ذلك تحصيلا للحاصل قطعا وكذا الحال فى
الدليل الآخر من ان الوجود لو كان مفتقرا الى المؤثر من حيث هو وجود
لكان كل موجود مفتقرا الى موجود آخر وبطلانه اظهر من ان يخفى لجواز
ان يكون الافتقار للوجود الممكن او للوجود الحادث ولا يلزم ان
يكون الافتقار فى حال الحدوث فقط ولا يذهب عليك ان هذه الدلايل
كما يمكن ان يجعل دليلا على هذا القول يمكن ان يجعل دليلا على القول الاول

كما جعله الشيخ ظاهرا وعلى هذا يرد ايراد آخر على الدليل الاول والثاني وهو ان
هذين الدليلين لا يدلان على خصوص ان المعنى المتعلق بالفاعل هو الحدوث
اي الخروج من العدم الى الوجود بل يجوز ان يكون المعنى المتعلق هو الوجود
ويكون الفعل حال البقاء غير محتاج الى الفاعل في مقتضى الدليلين بحاله
الا ان يدعى ان اثر الفاعل لو كان هو الوجود فالبديهة حاكمة بانه لا فرق
بين آن الحدوث وبين غيره فيلزم ان يكون محتاجا في جميع الآنات مع انه
ثبت بهذا انه بعد الفاعل فلا بد ان يكون اثر الفاعل هو الحدوث لكن هذا
انما يصح في الدليل الاول واما الدليل الثاني فلا اذ بناء عليه الفرق حاصل بلزوم
تحصيل الحاصل في الآنات الاخرى دون الاول ومما ذكرنا ظهر ان الاولى
ان يجعل الدليلين الاولين الذين ذكرهما الشيخ دليلا على هذا المطلب لا على
المطلب الذي ذكره الشيخ واما الدليل على بطلانه فاولا الادعاء المذكور انفا
من انه لا فرق بديهة بين آن وآن في الاحتياج الى الفاعل وثانيا ان الممكن
حال البقاء اما ان يكون وجوده بلا سبب او بسبب والاول يحج ضرورة اذ
ثبوت كل شيء لشيء لا بد له من سبب سوى الذاتيات نعم اذا كان عين الوجود يكفي
ان يكون موجودية بلا سبب على ما هو طريقة الحكماء لكن ح يكون واجبا لا ممكنا
اذ مناط الواجبية عندهم ليس الا عينية الوجود وعلى الثاني فاما ان يكون
سبب الذات او غيرها والذات لا يمكن ان يكون سببا للوجود على راي
الحكماء لما مر من ان الوجود لا يمكن ان يكون بسبب الماهية واما على راي
المتكلمين المجوزين لذلك فنقول ان كان الذات سببا للوجود يلزم ان
يكون واجبا فتعين ان يكون غيرها وهو المط ويمكن ان يق على ان المتكلمين

له

يجوز ان يكون الذات سببا للوجود بشرط الوجود السابق الحاصل له من الغير
وبذلك لا يلزم كونها واجبا لوجود الا ان يق ان الموجودية السابقة لما
لم يكن في هذا الآن فكانه يكون معدوم سببا للموجود وهو باطل ضرورة ويمكن
ان يق انهم لا يجوزون ان يكون الذات من دون اعتبار الوجود معها
سببا لوجودها كما في الباري تعالى لا يجوز ان يكون مع امر عدمي وهو الوجود السابق
سببا لوجودها ويمكن ان يق انهم ادعوا البداهة في ان الذات اذا حصل له
الافتقار الى الغير في الوجود فلا بد ان يكون ذلك الغير موجودا نعم اذا لم
يكن له افتقار الى الغير اصلا لا يمكن ان يكون الذات بجودها من دون
اعتبار الوجود سببا لوجودها كما في الواجب وبذلك يدفعون ما يستشكل
ويقال غاية ما يلزم مما ذكرتم من ان الممكن يجب ان يجب وجوده ولا يكفي
الاولوية الذاتية في وجوده ان ينضم الى الاولوية الذاتية شيء يجب به الوجود
فيجوز ان يكون ذلك الشيء عدما فلم يثبت الاحتياج الى الواجب تعالى شانه
فيقولون انه اذا ثبت الافتقار في الجملة انما يتحقق الافتقار الى امر موجود
في الجملة وهو حاصل فيما نحن فيه واما الافتقار الى الموجود حال البقاء فلا و
يمكن ان يق فرق بين حال البقاء وحال الحدوث فاذا كان الافتقار في
الجملة الى شيء حال الحدوث يستلزم الافتقار الى امر موجود بالفعل كذلك الافتقار
في الجملة حال البقاء يستلزم الافتقار الى الموجود اذ لا نجد فرقا بين الحالين
في ذلك المعنى بديهة ثم لا يخفى انه لا يلزم من احتياج الباقي في البقاء الى المؤثر
احتياجه الى المؤثر الاول الا بدليل من خارج وهو مطلب آخر وايضا لا يلزم
من ذلك الاحتياج جواز ممكن قديم وهو ظ هذا ما يتعلق بتفصيل المقام وتوضيحه

ولنشرع الآن في التعرض لكلام الشيخ فنقول كلام الشيخ يحتمل وجهين احدهما ان يكون
اول الفصل الى قوله ولان هذه الصفة دائمة لبيان ان الممكن يجوز ان يكون
دائما وقوله هنا الى آخر الفصل لبيان ان الباقي في البقاء يحتاج الى المؤثر
وثانيهما وهو الظاهر ان يكون الى القول المذكور بيانا لان علة الحاجة هي
الامكان لا الحدوث والقول المذكور بيانا لحاله والفرق بين الاول والثاني
ظاهر اذ على تقدير ان يكون علة الحاجة الامكان لا يلزم الا انه اذا كان ممكن ازلي
كان مفتقرا الى المؤثر لكن يمكن ان يكون الممكن الازلي ممتنعا ونحن نتكلم على الوجهين
جميعا اما على الوجه الاول فنقول لا يخلو اما ان يكون المراد ان العقل يجوز وجود ممكن
دايم وانه يحكم بجوازه والحكم بالجواز اما بالنظر الى نفس التاثير اي ان التاثير لا ينافي
لذاته عن التعلق بالدوام او بالنظر الى نفس الامكان اي الامكان لا ينافي الدوام
او بالنظر الى الواقع فان كان المراد التجويز العقلي فلا شك لا سيما ما ابطل ان
تاثير الفاعل ليس في الاخراج من العدم الى الوجود لانه يجوز العقل مطلق
ان يكون ممكن دايم ولا حاجة اصلا الى التطويل الذي ارتكبه الشيخ مع انه لا ربط
لما ذكره بهذا المطلب اصلا كما لا يخفى وان كان المراد الجواز بالنظر الى نفس التاثير
وعدم منافاته للدوام فان اراد بقوله كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره
ان مفهوم الممكن لا يمتنع ان يكون على احد القسمين فمع انه لا يلائم المقام يظهر
حاله مما مر وان اراد ان مفهوم الواجب بالغير لا يمتنع ان يكون كذلك فان
اراد انه لا يمتنع في الواقع او بالنظر الى ذاته ان يكون كذلك فالمصادرة
ظاهرة وان اراد ان العقل يجوز في بادي الرأي ان يكون كذلك فنقول لكن
فيه اولا ان ما ذكره من ان معنى واحدا اذا لحق الاعم والاخص بواسطة مردود

اما

اما اولا فبالنقض بما ذكره المحشي من عروض الكاتب للانسان والحيوان واما ثانيا
فبمنع قوله لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحقه الاعم من غير عكس بل هو
في الحقيقة في مرتبة ما جعله دليلا عليه من قوله فان ذلك المعنى للاعم بذاته
اولا وللاخص بعده فيكون شبيه مصادرة وسيجيء لهذا زيادة بسط وما
سيذكره المحشي من توجيه هذا الدليل فنتكلم عليه ان شاء الله تعالى وثالثا انا سلمنا
ان التعلق بالغير يلحق الواجب بالغير لذاته لكن هذا لا يستلزم المط اذ غاية
ما يلزم منه انه اذا كان امر واجب بالغير واما كان متعلق بالغير ولا نزاع
فيه اصلا بل ليس حاصل معنى الوجوب بالغير الا التعلق بالغير ههنا انما النزاع في
انه هل ينافي الوجوب بالغير الدوام ام لا وظاهر ان اللازم المذكور لا يستلزم
عدم المنافات المذكوره نعم لا يبعد ان يدعى البداهة في حصول المط ويقال
العقل يحكم بالضرورة بان التاثير لا ينافي الدوام لكن اين هو من كلام الشيخ
اذ على هذا لا حاجة الى التطويل الذي ارتكبه اصلا وان كان المراد الجواز
بالنظر الى نفس الامكان ففيه ايضا مثل ما سبق من انه ان اراد انه لا يمتنع
في الواقع او بالنظر الى نفس الامكان ان يكون الممكن على وجهين فالمصادرة
ظاهرة وان اراد التجويز العقلي فهو مسلم لكن فيما ذكره من الدليل ما ذكرنا في الوجهين
وبعد تسليمه ايضا يرد مثل ما ذكرنا من انه لا يستلزم المدعى اذ غاية ما يلزم منه
ان الامكان يلحقه التعلق بالغير لذاته لا بسبق العدم لكن يجوز ان ينافي
الدوام ويقتضي سبق العدم نعم يمكن ان يقال انه لو اقتضى سبق العدم للزم
ان يكون يحصل له دائما العدم السابق حتى الآن ليقال انه يقتضي العدم
في الزمان السابق على الوجود فيكون مقتضيا له قطعا فيجيء انه لا يقتضي سبق العدم

اذ المراد بالاقتضاء الاقتضاء التام واذا لم يقتض سبق العدم فلم ينافي الدوام
اذ لو كان منافيا للدوام لكان مقتضيا لسبق العدم لكن هذا على تقدير تمام دليل
آخر ولا مدخل له في تصحيح كلام الشيخ ثم لا يخفى ان دعوى البداهة في هذا المطلب
ليس نظيرها في المطلب السابق بل هذه الدعوى ههنا لا تخ عن اشكال كما لا يخفى
وان كان المراد الجواز بالنظر الى الواقع فحاله ايضا يعلم بالمقايسة بما ذكرنا ولا
يخفى ان دعوى البداهة في اصل المطلب ح بط قطعا نعم هذا المطلب يصح على
زعم الشيخ بناء على ما سيذكره من تقدم العالم ولا حاجة الى دليل آخر هذا ما يتعلق
بالمطلب الاول واما المطلب الثاني فلان جواز ازلية الممكن باي معنى كان
من المعاني المذكورة لا يستلزم بادي الراي احتياج الباقي في البقاء لكن جوازه
في الواقع يمكن ان يستدل به على الاحتياج المذكور بما ذكرنا سابقا من ان الدايم
لا بد له من احتياج ولا يمكن تعيين وقت له فيكون الاحتياج دائما ولا فرق
بين الدايم والحادث فثبت المط بالنظر الى الامكان الى النفس اثر فلا
تاثير له بعد ان علل ايضا لكن ما لزم من الدليل الذي ذكره الشيخ على جواز
الازلية باي معنى كان من ان التعلق بالغير يلحق الممكن والوجوب بالغير
لذاته يمكن ان يستدل به على المط كما هو ظ كلام الشيخ كما سيذكره في الوجه
الثاني واما على الوجه الثاني فنقول ان كان المراد ان الممكن اعم من الدايم
والمسبوق بالعدم فارتباطه بالمقصود ظ لكن حال دليله ما قد علمت من ورود
النقض والمنع وان كان المراد من ان الوجوب بالغير اعم فلا نفع في
المقصود كما سيظهر وحال الدليل ايضا ما قد علمت لكن قد مر ان كون الامكان علة للافتقار
ضروري لا حاجة الى الدليل وانكاره سفسطة وكون الوجوب بالغير ايضا متعلقا ضروري

بل

بل ليس الوجوب بالغير وبقي الكلام الآن في قوله ولان هذه الصفة دائمة الا فنقول
كلامه اما في الامكان او الوجوب بالغير وعلى التقديرين فاما ان اراد انه علة
الافتقار او التعلق فههنا وجوه اربعة احدها كون الامكان علة للافتقار وح
يصير حاصل كلام الشيخ ان صفة الامكان دائمة الحال مع المعلولات فيجب ان يكون
مفتقرا دائما لا في حال الحدوث فقط ويرد عليه ان المسلم ان الامكان علة للافتقار
دائما فلعله يكون الممكن مفتقرا الى المؤثر ان الحدوث فقط ولا يخفى انه على ما ذكرنا
من ان الحكم بان الممكن محتاج الى المؤثر ضروري يتجه هذا الاعتراض ولا يندفع الا
بما ذكرنا سابقا من ادعاء البداهة في عدم التفرقة بين آن وآن او آن حال البقاء
ايضا لا بد ان يكون وجوده بسبب الآخر ما ذكر لكن لا يخفى انه على هذا لا حاجة الى
ان يتمسك اولا بان الامكان علة الحاجة الى المؤثر بل يكفي التمسك بما ذكرنا فقط
وليس حاجة الى هذه المقدمة في اثبات هذا المطلب نعم هي مقدمة حقة في نفسها
ولعلها ينفع في ان ان كان ممكن قديم يجب ان يحتاج الى المؤثر لا كما زعم بعضهم
على ما قيل انه لا يحتاج الى المؤثر وان كان يمكن اثباته ايضا بما ذكرنا من ان وجود
هذا الممكن ايضا لا بد ان يكون بسبب فان كان لذاته فيكون واجبا وان كان
لغيره فهو المطلوب يرجع هذه ايضا في الحقيقة هذا الذي ذكرنا كما لا يخفى واما على ما
ذكره الشيخ فلا اتجاه لهذا الاعتراض اذ يمكن بالدليل الذي ذكره نفي هذا
الاحتمال بان يقول يثبت بالدليل ان الامكان سبب الاحتياج فقط من دون
مدخلية امر آخر مثل كون وجوده في آن الحدوث اذ نقول ان وجود الممكن
في آن الحدوث مفتقر الى الغير وهذا الوجود وجود الممكن ووجود ما هو في آن
الحدوث والممكن اعم مما هو في آن الحدوث فالمعنى الذي يلحقها يكون للاعم اولا

وبالذات والافضل ثانيا وبالعوض فيكون الافتقار لوجود الممكن بالذات ووجود
الممكن بالذات ووجود الممكن متحقق في جميع اوقات البقاء فيكون الافتقار ثابتا
دائما وعلى هذا لا مجال للايراد لكن قد عرفت حال الدليل وبالجملة اثبات ان الباقي
محتاج بالطريق الصحيح محتاج الى ما ذكرنا ومجرد ان الامكان علة للاحتياج لا ينفع الا بكرار
بالكلية وثانيها ان الامكان علة للتعلق الى الاستناد الى الغير والافتقار اليه بالفعل
وهذه المقدمة ظاهرها ليست صحيحة اذ لا شك ان الامكان ليس علة موجبة للاستناد
الى الغير والافتقار اليه بالفعل الا ان الايراد بالعلة الموجبة وح يصير الى الاحتمال
الاول اويق ان المراد ان وجود الممكن المتحقق في الواقع مستند الى الغير ومفتقر
اليه بالفعل وهذا المعنى حق لكنه ليس بديهي بل العقيد الضروري ان كان وجود
الممكن المتحقق في آن الحدوث مستندا الى الغير ومفتقرا اليه بالفعل واما في الآنات
الاخرى فلا ينفع في المقام ولو ادعى الضرورة فيه فهو بعينه ادعاء ايضا في ان الباقي
مفتقر الى المؤثر اذ ليس يحصل هذا المعنى سوى ذلك لكن لا يخفى ان ما ذكره الشيخ من الدليل
يمكن اثبات ان وجود الممكن مستند الى الغير ومفتقر اليه بالفعل لاجل انه وجود
الممكن من دون مدخلية امر آخر على النحو الذي ذكرنا آنفا بل يمكن ان يثبت بالدليل
المذكور ان الامكان علة للاستناد بالغير والافتقار اليه بالفعل بان يق لا شك
ان في حال الحدوث الممكن مستند الى الغير ومفتقر اليه بالفعل وهذا المعنى لا حق
للممكن مطلق وللممكن الحاصل شرائط وجوده واسبابه والاول اعم من الثاني فيكون
لحوقه للاول لذاته وللثاني بواسطته وبهذا ظهر ان ما ذكره الشيخ مغالطة وسفسطة
ظهورا تاما وثالثها ان الوجوب بالغير علة للافتقار وهو بظاهره ليس بصحيح اذ
الافتقار متقدم على الواجب بالغير الا ان يأول العلية بالاستلزام او يأول

الكلام بنحو هذا الدليل الى دليل صحيح وان كان يصح لكنه ليس بنافع في المطلوب اذ
يصير حاصل الكلام ان الواجب بالغير مفتقر الى الغير وهذا المعنى حاصل في جميع
اوقات وجود الممكن فيكون الافتقار حاصلا في جميعها ويرد عليه ظاهرا انه
متى يسلم ان الوجوب بالغير حاصل في جميع اوقات وجود الممكن كيف وهذا ليس
الا اول النزاع اما المسلم ان الوجوب بالغير ان اريد به الاستناد الى الغير فهو
ليس الا الوجوب بالغير فيكون حاصل الكلام ان الواجب بالغير واجب بالغير
وهو هذيان وان اريد به الافتقار الى الغير فهو بعينه الوجه الثالث الا ان
يخصص الافتقار هنا بالافتقار بالفعل ويعمم في الثالث ثم ما ذكره من ان
التعلق لو كان لكونه مسبوقا بالعدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون
بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل ففيه انه وان صح ان الحدوث
لو كان علة للاحتياج يعني ان ما كان حادثا لا بد له من فاعل واما ما كان دائما فلا
حاجة له الى الفاعل وان كان ممكنا فلا يلزم بمجرده ان الباقي لا يكون محتاجا الى المؤثر
اذ يجوز ان يكون الاحتياج للحدوث لا للامكان وكان مع ذلك الحادث محتاجا الى
المؤثر في جميع اوقات وجوده وحينئذ لكن لا يلزم ايضا احتياج الباقي الى المؤثر
بناء على ما ذكره الشيخ من ان الحدوث صفة ثابتة دائما للحادث بل حاله ايضا على
قياس ما عرفت من حال الامكان اذ يجوز ان يكون من قال بان الحادث محتاج
لا الممكن انه محتاج في آن الحدوث فقط فلا بد في نفيه من دليل آخر نعم يمكن
ان يثبت بدليل الشيخ المذكور الحدوث علة بان يق ان الحادث حين الحدوث
محتاج ومتعلق بالغير وههنا معنيان احدهما الحادث مطلقا وثانيهما الحادث
والكائن حال الحدوث والاول اعم من الثاني وقد حمل عليهما جميعا الاحتياج

ر
يقول

والتعلق بالغير فيكون ثبوته للاعم بالذات فيلزم ان يكون حال البقاء ايضا محتاجا و
متعلقا بالغير لكن حال دليله ما قد عرفت هذا جملة ما يتعلق بكلام الشيخ وقد بقي في قوله
حتى لو جاز ههنا الى قوله فقد بان كلام سيذكره فيما بعد ان شاء الله تعالى واما ما يتعلق بكلام
الآخرين فسننقله عند نقل اقاويلهم **قوله** وح نقول كون المسبوق بالعدم الخ انت
خبير بان هذا البحث من قبيل المنع والاولى ان يقرر الدليل الذي ذكره الشيخ على الوجه
المحشي لا يحتاج الى ان يحمل الاعم والاخص الذي في كلامه على الاعم والاخص المطلق بل هو جار
على تقدير صحته في الاعم والاخص من وجه ايضا كما لا يخفى **قوله** فالصواب في توجيه
كلام الشيخ ان يقال انه لا يخفى انه اذا ثبت الشيء المحمول على العام لذاته ولا حاجة الى الاستدلال
عليه بعد ذلك فرض حمل واحد ولحوق واحد الا ان يحمل هذا الفرض والاستدلال لبيان
ان ثبوته للخاص ليس بالذات اذ بمجرد ان حمله على العام لذاته لا يلزم ان لا يكون حمله على
الخاص ذاتيا فاذا فرضنا ان ههنا حملا واحدا ولحوقا واحدا وقد ثبت انه للعام لذاته
فقد ثبت انه للخاص بواسطته وانت خبير بان نفي كونه للخاص لذاته لا احتياج اليه فيما
نحن فيه اذ مجرد ان التعلق بالغير والافتقار اليه ثابت للممكن بذاته يلزم المط من غير
ان ينفى ثبوته للمسبوق بالعدم لذاته وهو ظ وايضا على هذا لا حاجة الى فرض الكلام
في الخاص والعام سيما اذا كان المراد العموم والخصوص المطلق كما يفهم من كلام الح
ويشعر اليه كلام المحشي ايضا حيث لم يقل في جواب منعه للعموم والخصوص المطلق انه
ليس بمهم بل يكفي العموم من وجه ايضا كما ذكرنا اذ المفهومان المتساويان والاعم و
الاخص مطلقا او من وجه كلها متساوية الاقدام في هذا المعنى اذ لو كان معنى ثابتا للمفهوم
مع قطع النظر عن مفهوم آخر سواء كان المفهوم الآخر مساويا له او اعم او اخص مطلقا
او من وجه كان ثبوته لذلك المفهوم لذاته واذا فرض ان ثمه واحدا ولحوقا واحدا ثبت
ان

ان ثبوته لذلك الآخر بواسطة المفهوم الاول وان كان ذلك الآخر مساويا له او اعم
او اخص مطلقا او من وجه فظهر مما ذكرنا ان منظور الشيخ ليس هذا بل حيث فرض
العموم والخصوص يظهر ان مراده غير ذلك وسنبينه عند نقل كلام الشارح فان قلت
لا بد من فرض العموم والخصوص المطلق على طريق المحشي ايضا لان بيان ان المعنى يلحق
الاعم لا من حيث تحققه في ضمن الخاص انما يكون بان يثبت لحوقه للاعم في ضمن فرد
آخر فلا بد من العموم فقد خرج المساوي واما العموم من وجه فهو ايضا غير كاف اذ
دعا ان ههنا حملا ولحوقا واحدا انما يكون اذا كان حين ثبوت ذلك المعنى المفهومان
مجتمعين واما اذا جاز ان ينفك المفهوم الآخر عن المفهوم الاول فح يمكن ان يكون
ثبوت ذلك المعنى له بالذات فلا بد من فرض العموم المطلق قلنا المحشي على ما يجيء
بعد ذلك لا يثبت ان المعنى يلحق الاعم لا من حيث تحققه في ضمن الخاص الا بانه يثبت
للاعم مع قطع النظر عن مفهوم الاخص لا بانه يثبت له في ضمن فرد آخر وهو ظ واما العموم
من وجه فهو وان كان كما ذكرته لا يمكن فيه اثبات ان ذلك المعنى يلحق الاخص لا لذاته
بمجرد انه يثبت للاعم بذاته وانه حين اجتماعهما لا يكون الا حمل واحد ولحوق واحد بل لا بد
ان يثبت ان ذلك المعنى لا يلحقه مستقلا عن المفهوم الآخر لكن قد عرفت سابقا ان
هذا الاثبات ان لحوق المعنى ليس للاخص بذاته وهو غير مهم في هذا المقام بل المهم اثبات
ان لحوقه للاعم بذاته فتدبر **قوله** فنقول لا يخفى على المتأمل ان الوجوب بالغير اه
اعلم ان ههنا وجوها لان مراده بالوجوب بالغير اما ما هو ظ هو كما سيصرح به بعد ذلك
واما الامكان وعلى التقديرين المراد بالتعلق بالغير اما الافتقار الى الغير في الوجود بعد
انه اذا كان واحدا لا بد ان يكون امرا واحدا اذ الاستناد بالفعل والحاجة بالفعل فان
كان المراد الامكان والافتقار بالمعنى الاول فنقول ان كون الامكان يلحقه الا فتقد

مع قطع النظر عن الحدوث سواء اريد بعد انه علة للافتقار او انه ملزوم له او مسلم
وعين النزاع فكيف يدعى البداهة فيه هب ان دعوى البداهة فيه صحيحة على ما هو الحق
لكن حينئذ لا حاجة الى المقدمات الاخرى والى جميع ما ذكره من العموم والخصوص وما
سواه وان اريد الامكان والافتقار بالمعنى الثاني فكان ادعاء ان الامكان علة او
ملزوم للاستفادة والافتقار بالفعل باطل قطعا الا ان يراد لا العلة التامة بل العلة
الناقصة وح يصير قريبا من الاول وحاله بعينه وان اريد ظاهر الوجوب بالغير والتعلق
بالمعنى الاول او الثاني فح ان اريد بالتعلق الاستناد فيصير الكلام لغوا اذ الوجوب
بالغير ليس الا الاستناد الى الغير فيجب ان يحمل على الافتقار فيصير حاصل الكلام
ان الوجوب بالغير علة او ملزوم للافتقار الى الغير سواء كان بالقوة او بالفعل
وح نقول وان صح ان الوجوب بالغير علة او ملزوم للافتقار وان اريد الافتقار
بالفعل لكن فيه اما اولا فهو انه على هذا ايضا لا حاجة الى الاستدلال الذي ذكره الشيخ
بل كان يكفي هذه المقدمة واما ثانيا فلان هذه المقدمة لا ينفع فيما نحن فيه الا في
بيان ان الباقي يحتاج في البقاء على ما اثبته الشيخ اذ غاية ما يلزم منها ان كل واجب
بالغير متعلق بها وبذلك لا يثبت ان الباقي حال البقاء متعلق بالغير اذ لم
يثبت ان الباقي حالة البقاء واجب بالغير بل من يقول بان الباقي غير محتاج
حال البقاء يقول انه موجود من غير تاثير لا انه واجب بالغير لكن ليس متعلق به
وكيف يقول بذلك عاقل وهل حقيقة الوجوب بالغير الا الاستناد اليه والتعلق
به والافتقار اليه ولو قيل انا نعلم ان الباقي وجوبا حين البقاء بناء على ان ما لم يوجب
لم يوجد وليس وجوبه من ذاته والا لكان واجبا لذاته فلا بد ان يكون من غيره واذا
كان واجبا لغيره كان متعلقا به فهو بعينه الدليل الذي ذكرنا سابقا مع هذا المطلب

وح لا حاجة الى هذا الدليل الذي ذكره الشيخ اولا لاثبات التعلق للوجوب بالغير
لا للحدوث وثانيا لاثبات التعلق اذا كان للوجوب بالغير فكان الباقي
متعلق بالغير لانه واجب به اما الاول فظ واما الثاني فلانه بعد اثبات ان
الباقي واجب بالغير حال البقاء لا حاجة الى اثبات التعلق به اذ ليس هذا متنازعا فيه
اصلا بل ليس النزاع الا في ان وجوب الباقي بالغير اذ لا وليس اليه فالكلام ان يثبت
الحكم وان لم يكن متنازعا فيه لانه من الامور البديهية الصرفة التي لا ينبغي ان يستعمل
في العلوم فضلا عن ان يقام عليها البرهان وهو ظاهر وكان المحشي زعم ان النزاع في تعلق
الباقي بالغير مع الاتفاق على انه واجب بالغير وهذا امر شنيع جدا هذا كله اذا كان
مراد الشيخ ان الامكان او الوجوب بالغير علة التعلق واما اذا كان مراده اثبات
جواز دوام الممكن بسبب البقاء والطرفية به **قوله** فينبغي ان لا يبحث عنه في العلم الا
انت خبير بان مبنا البحث في العلوم عن الاشياء وافراد بعضها عن بعض على الاختلاف
لا الامور العقلية كما اشرنا اليه في فواتح الحواشي ولما كان من المستحسن ان ما يعرض لجميع
الانواع مفهوم يبحث عنه في العلم الذي موضوعه ذلك المفهوم لعدم اختصاصه ببعض
الانواع دون البعض حكموا بان مثل ذلك يبحث عنه في العلم الذي موضوعه ذلك المفهوم
ولا يلزم من ذلك ان يكون عروض ذلك المعنى لهذا المفهوم لذاته ملحوظا وما يقولون
ان العارض للاخص عارض غريب فلعلهم ارادوا ان ما يعرض بسبب نوع
خاص لمفهوم عموم من الاعراض الغريبة التي لا ينبغي ان يبحث عنها في العلم الذي يكون
موضوعه ذلك المفهوم لا ما يعرض بسبب جميع الانواع له ولو فرض ان ظاهر كلامهم
يكون ذلك فلا بد ان يأوله او نرده اذ ليس علينا تقليدهم من غير برهان فافهم
قوله بل الحق ان العروض الاول الخ قد عرفت ما هو الحق وهذا ضروري قدم انه

لاضرورة فيه **قوله** وقد عولوا في مباحث الموضوع عليه قد عرفت ان التعويل في
مباحث الموضوع على ما ذا **قوله** واما انفسه من حيث هو فانما يكون لازما للقدر
المشترك بين الكل هذا من العجايب وهل يجوز لعاقل انكار تنقص هذا المفهوم اللازم
لكل من تلك الامور المختلفة كيف ولا معنى للازم الا ما يمتنع انفكاك الملزوم عنه
ولا ان كلا من تلك الامور المختلفة يمتنع انفكاكه عن ذلك المفهوم الا ان يوخذ
في اللزوم امر آخر وح يخرج عما ذكره الح اذ ما ذكره الح ليس الا اللازم بهذا المعنى
المتعارف **قوله** نظير ذلك انهم قالوا يجوز توارد العلل آه الفرق بين النظيرين
ظاهر اذ الف د في ادعاء ان كنفس المفهوم النوعي لا يمكن ان يتوارد عليه
العلل كالعلل الشخص فاذا كان العلل توارد تسلطها على نوع فيبقى ان العلل كل
منها علة لفرد من ذلك النوع لا للنوع نفسه واما النوع فاما ان يق انه لا حاجة
له الى علة بل يكفي علل افراده او يق انه محتاج الى علة القدر المشترك بين تلك
العلل لا لكل واحد منها اذ الخارجية كل من تلك العلل لنفس مفهوم النوع لا
يلزم منه محذور ظاهر الخلاف ما نحن فيه اذ لا معنى اصلا لانكار كون النوع نفسه
لازما لكل من تلك العلل لحصول معنى اللزوم والاستلزام بينهما من دون ريبة
فكيف يمكن انكاره وهل هو الا انكار الضرورة الا ان يراد في اللزوم قيد كما ذكرنا
لكن على هذا يخرج عن محل النزاع هذا ثم لا يخفى ان كلام الح ليس الا في توارد العلل
على النوع فالنظرية هنا ليس بمناسب ثم لقوله ذكره في هذا المقام ان كان
مرادهم منه ان كل علة علة لفرد من النوع بالذات وللنوع بالعرض ولا حاجة
الى علة للنوع بالذات ولو فرض له علة بالذات لزم ان يكون واحدا كعلة
الشخص بعينه فلا يقدح في الايراد الذي اورد الح ادلقوله ان الاخص

علة

الله ولي التوفيق

علة بالذات لفرد من ذلك المعنى بالذات ونفس ذلك المعنى لا حاجة لها الى علة
بالذات فلا يثبت انه معلل بالامر الاعم كما هو مطلوبكم وان ارادوا انه
نفس النوع ح لا بد لها من علة بالذات ولا يجوز ان يكون متعددة بل
لا بد من امر واحد بعينه اولا فانا لا نم انه لا بد من ان يكون لنفس النوع
علة بالذات بل لا بد من العلة بالذات لافراده وثانيا انا نسلم ذلك
لكن لا نسلم ان العلة بالذات للنوع ايضا لا بد ان يكون واحدة كالشخص
فتامل **قال** الش فان بذلك يتبين ف وما ذهب اليه الجمهور من ان
الباقي لا يحتاج الى المؤثر واشتقد عرفت ان مجرد كون الامكان علة للحاجة
لا يستلزم احتياج الباقي وكذا الوجوب بالغير **قال** الش وبيان ذلك ان ذلك
المعنى اه فيه انه ان اريد انه لا يمكن الاخص والامكان لاحقا للاعم اعم من ان
يكون لحوقه للاعم متقدما على لحوقه للاخص بالذات اولا فهو مسلم لكن لا ينفعهم
وهو ظ وان اريد ان لحوقه للاعم متقدم بالذات فهذا اول المسئلة فيكون
مصادرة **قال** الش ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فيه ان هذا
ايضا اول المسئلة ولو قيل انا نفرض الكلام فيما اذا كان المعنى لاحقا للاعم لا في ضمن
ذلك الخاص ايضا ففيه اولا ان ما نحن فيه حتى يثبت انه كذلك اي ان التعلق
بالغير يلحق الممكن الوجب بالغير لا في ضمن المسبوق بالعدم وثانيا انه لو كان
كذلك فثبت المطلوب عنهم ولا حاجة الى الاستدلال الذي ذكره الشيخ فان قلت
لا يلزم بمجرد ان يكون التعلق بالغير لاحقا للممكن لا في ضمن المسبوق بالعدم
بل في ضمن الدايم ايضا ان يكون الباقي محتاجا الى المؤثر بل لا بد من اثبات
ان لحوق ذلك المعنى الاعم بذاته حتى يثبت ان الاعم علة له في تحقق تحقق ذلك

ويثبت احتياج الباقي في البقاء، قلت لا يخ اما ان يكون للاعم من وجه غير الاخص
وغير الذي يزعم ان ذلك المعنى يلحقه في ضمنه فرد دون الاخص ولا فان لم يكن
له فرد فنجوز ان ذلك المعنى يلحق الاعم في ضمن الاخص وفي ضمن ذلك الفرد
يثبت المط اذ به يثبت ان ذلك المعنى لاحق للاعم في ضمن جميع افراده وهو
كاف في المط ولا حاجة الى اثبات ان لحوق ذلك المعنى للاعم بذاته وللاخص
بواسطته وان كان له فرد آخر فان ادعى ان ذلك المعنى يلحق الاعم في ضمنه ايضا
فالحال كما عرفت وان لم يدع ذلك وكان المقصود ان يثبت ان ذلك المعنى
عارض للاعم بالذات حتى يثبت انه يلحقه في ضمن ذلك الفرد ايضا فنقول انه
لا يثبت بمجرد ان يلحق ذلك المعنى الاعم في ضمن الخاص المذكور وفي ضمن
الفرد الآخر ان يكون لحوق ذلك المعنى للاعم من ذلك الاعم لكن كان الاعم
من الاخص المذكور للفرد الآخر ولم يكن متحققا في الفرد الذي يحصل المط في
ضمنه ولو قيل الغرض الكلام فيما يحكم العقل بديهة بانه يمكن ان يلحق الاعم من
دون لحوق الاخص فهو ايضا باطل بالوجهين المذكورين فان قلت لعل مراد
الشيخ ان التعلق بالغير يلحق المسبوق بالعدم اي الحادث حال الحدوث ويلحق
الممكن الدائم ايضا على ما يجيء من اثبات قدم العالم ضرورة ان الممكن لا بد من
افتقاره الى الغير وتعلقه به ولا يمكن ان يكون الافتقار والتعلق في ان
اول الحدوث فقط لعدمه في الدائم وظ انه لا يتحقق في الدائم امر آخر
يصلح لان يكون منشأ للافتقار والتعلق سوى كونه وجود الممكن فيلزم
ان يتحقق الافتقار والتعلق حال البقاء الحدوث ايضا وكذا في جميع اوقات الدائم
وهو ظ قلت مع قطع النظر عن انه على هذا كان ينبغي ان يصرح بالجواتر على آخر

١٩١

وانه لا مدخل حقيقة للتعرض للعموم والخصوص لا يمكن حمل كلام الشيخ عليه لانه على هذا
كان المسبوق بالعدم في كلامه بمعنى الكاين آن الحدوث وح لا يصح ما ذكره من
ان التعلق لو فرض انه لكونه مسبوقا بالعدم ايضا يثبت المط لان هذه الصفة
ايضا دائمة الحمل على الحادث وهو ظ فتدبر قال الشـ فاذن لو كان لحوقه للاخص
اي لا يخفى انه ان كان مراد الشـ من البيان الذي ذكره ما هو ظاهره فقد عرفت
ما فيه ولو فرض تمامه فيتم ما هو المط من ان الامكان او الوجوب بالغير علة
للافتقار والتعلق به يثبت ان الباقي محتاج الى المؤثر حال البقاء، ولا حاجة
الى هذا التطويل اصلا بل لم يكن له معنى ح وهو ظ ولو صرف الكلام عن ظاهره
وقيل ان مراده من البيان انه اذا كان معنى يلحق الاعم والاخص بحكم يلحق الاعم
لا في ضمن الخاص ايضا فنقول اولا ان ما نحن فيه متى يثبت انه كذلك وثانيا ان بعد
ثبوته يكفي في المط كما اشرنا اليه سابقا وحاجة الى اثبات ان لحوق ذلك
المعنى للاعم لذاته حتى يثبت ان علة التعلق الامكان او الوجوب بالغير ويه
يثبت احتياج الباقي حال البقاء، وثالثا انه لو احتاج الى ذلك لم يكن ما ذكره الشـ
من انه لو لحق الاخص بذاته لم يلحق غيره اي بذاته مسلما لما ذكره الح من انه يجوز
ان يلحق كلا من الاخص لذاته ولم يكن لحوقه للاعم لذاته بل بالعرض في ضمن
الاخص وما اجاب به المحشي عن هذا الايراد مستكم عليه قوله اقول ما يعرض
لا نواع مفهوم الخ فيمنع واي بديهة او برهان يحكم بذلك قال الخ اولى
بالخلاف لا وجه لا ولوية بالخلاف كما لا يخفى قال الشـ وذلك لانه لو جاز ان
ان لا يكون الخ يجيء فيه كلام قال الشـ اي بسبب كونه واجبا بالغير ان اريد
بالوجوب بالغير الامكان فحاله قد عرفت ان اريد به معناه الظ فكونه سببا

للتعلق بالغير مما لا خفاء فيه لا بمعنى العلية بل بالمعنى الاعم منها ومن الاستلزام ولا
حاجة فيه الى ما ذكره الشيخ من الدليل لكن قد عرفت انه غير مجد اصلا اذ لا نسلم ان
الباقي حال البقاء واجب بالغير وهو ظ **قال** الشيخ ثم ذكر ان علة التعلق لو كان
ايضا اه لا يخفى انهم لو قالوا ان علة الحاجة هو مجرد الحدوث اى كون الشىء
بحيث لو وجد كان مسبوقا بالعدم تم ما ذكره الشيخ لكنهم كانهم لم يقولوا كذلك
بل يجوز ان يكون مرادهم من ان علة الحاجة الحدوث كما اشرنا اليه سابقا ان
الفعل يتعلق بالفاعل فى الاخراج من العدم الى الوجود وح لا يلزم ما ذكره
الشيخ نعم يبطل ما ذكروه بما حققه فى الفصل السابق او انه لا يمكن التاثير بدون
سبق العدم فاذن يصح ان الحادث محتاج الى المؤثر اذ لا يتصور التاثير فى
غيره وح ايضا لا يلزم ما ذكره الشيخ ولا يبطل ايضا بما ذكره فى الفصل السابق
فلم يبطل لو تم ما سيذكره من قدم العالم وما ذكرنا سابقا من ادعاء البداهة
فى ان التاثير او الامكان لا ينافيان الدوام مع ان فى بطلانه بذلك كلاما
اذ يجوز ان يكون مرادهم ان المحتاج الى المؤثر فى الواقع هو الحادث و
ان كان فيه بعد كما لا يخفى او ان الاثر يحتاج حال الحدوث الى المؤثر لا
بسبب الامكان حتى يكون الاحتياج باقيا حال البقاء ولا يلزم ايضا ما ذكره
الشيخ ولا يبطل بما ذكره فى الفصل السابق ولا بهذا الفصل ايضا كما عرفت
بل لا بد من التمسك بما ذكرنا سابقا من ادعاء البداهة وفى عدم الفرق
بين آن وآن او الدليل الذى قدمنا او ان يتمسك على طريقة الشيخ وتابعيه
من قدم العالم بما اشرنا اليه من ان الدائم لا حاجة بالضرورة الى اخر ما ذكرنا مرارا
وما ظاهره ايضا من ان الامكان لا مدخل فى الاحتياج بل الحدوث لكن

لم يقولوا بان الحدوث علة تامة له بل يقولون انه علة للاحتياج ان الحدوث
وح لا يلزم ما ذكره الشيخ ولا يبطل ايضا بما ذكره فى الفصل السابق ولا بهذا
الفصل نعم يبطل الجزء الاول منه بما ذكرنا من ان افتقار الممكن ضرورى
وانه لا وجه للحكم بافتقار الحادث ايضا واما الجزء الثانى فحاله قد علمت
فافهم **قال** الخ لان قوله مفهوم كونه الخ قد عرفت سابقا ان الظاهر من كلام
الشيخ ان ليس غرضه اثبات ان الممكن يجوز ان يكون ازليا بل غرضه ليس
الا اثبات ان سبب التعلق ماذا فلا مصادرة فى كلامه من هذه الجهة ولو
فرض ان غرضه ايضا ذلك فليس فيه مصادرة فى هذه الجهة اذ المدعى جواز ازلية
الممكن فى الواقع او بالنظر الى الامكان او التاثير والماخوذ فى الدليل ازلية
الواجب بالغير او الممكن من الدائم وغير الدائم بحسب المفهوم واين احدهما
من الاخر فافهم **قال** الخ فما ذكره من البيان ليس الا اعادة الدعوى بل فيه
مغالطة لا يخفى كما ذكرنا **قوله** لا يسلم انه لو لم يكن وجوده اه فيه نظر لان
عدم تسليم ذلك لا يضرنا اذ البديهة حاكمة بان ثبوت غير الذاتيات لاى شىء كان
لاى شىء كان لا بد له من سبب وسيرد الدليل على ما ذكره الخ ومنع هذه المقدمة
مكابرة فالقايل بان التعلق بالفاعل هو الحدوث اذا انكر ذلك لا يسمع
انكاره نعم يرد على الدليل ما اومانا اليه سابقا من انه يجوز ان يكون سبب
الوجود حال البقاء الذات باعتبار الوجود السابق ولا بد فى دفعه من التمسك
بما ذكرنا فافهم **قوله** فلا بد فى الرد من سلوك طريق الشيخ قد عرفت انه لا حاجة
الى ذلك **قوله** واثبات ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير اه ان اراد
بالوجوب بالغير الامكان فلا نسلم ان الامكان سبب للتعلق بالغير وان اراد الحدوث

واما في غيره فلا ولو تمسك بالدليل الذي ذكره الشيخ ويثبت به ان في آن
الحدوث ليس التعلق بالغير الا بسبب الامكان كما اشرنا اليه سابقا بان ذلك
هذا التعلق عارض للممكن والممكن الكاين حال الحدوث والاول اعم من الثاني
فيكون لحوق اللاحق للاعم بالذات وللاخص بواسطته تم المط لكن قد عرفت
ان الدليل مغالطة ظاهرة الا ان يدعي انا لا نجد فرقا بين آن وآن في كون
وجود الممكن فيهما متعلقا بالغير سيما بعد ما ثبت ان المتعلق بالفاعل ليس هو
الحدوث بل الوجود على ما مر لكن الظاهر ان هذا الادعاء لا يخرج عن الاشكال ولو قيل
ان المراد ان الامكان سبب للتعلق بالغير في الجملة فهو غير كاف في المقصود كما
لا يخفى وان اراد به معناه الظ ففيه ما مر سابقا ان ثبوته في جميع اوقات الوجود
هو عين النزاع واول المسئلة اذ من يقول بان الباقي لا يحتاج الى المؤثر يقول
انه حال البقاء لا يجب وجوده بغيره لانه يقول بوجوب وجوده بالغير لكن لا
يقول بتعلقه به كيف وهذا هذيان محض لا طايل تحته ولو قيل لا شك ان حال
البقاء وجود الممكن واجب اذ ما لم يجب لم يوجد وليس هذا الوجوب من
ذاته فكان من غيره فيكون متعلقا بالغير فهو بعينه ما ذكره الح وايضا لا فائدة
بعد ثبوت الوجوب بالغير اثبات التعلق اذ اصل النزاع انما هو وهذا
لو كان معنى آخر لكان من متفرعاته كما لا يخفى وقد اشرنا الى هذا البحث فيما
سبق لكن لا يبالي بالتكرار في امثال هذه المواضع والاطناب جبرا على الطلاب
وتوضيحا للاشتباه والاغلاط التي كادت تنفث في كلام الاصحاب قال الخ
على ان فيما ذكرتم تحقيق علية الامكان وابطال علية الحدوث قد عرفت ان تحقيقه
وابطاله هذا ما كان على وجه مستقيم وما زاد الاخفاء والاشكال ومصادرة او مغالطة

نعم

نعم كلامه في الفصل السابق على هذا الفصل حيث حقق ان المتعلق بالفاعل
ليس هو الحدوث لا يخلو عن فايدة اذ الاوهام العامية كثيرا ما يذهب الى ان صنع
الفاعل هو الاخراج من العدم الى الوجود ويظنون ان ذلك معنى تاثير الوجود
وبذلك يحكمون بان الباقي لا يحتاج الى المؤثر وهذا الوهم وما تفرع عليه وان كان
امكن ابطالهما بما قرره الح مجملا وفصلناه سابقا لان تفتيش الشيخ عن معنى
الصنع والايجاد ونحوهما وتميز ما يدخل فيه بالذات عما يدخل فيه بالعرض مما يظهر
به ابطال ذلك الوهم مفصلا وواضحا وكذا ابطال تفريع ما فرعوا عليه وان كان
لا يبطل بمجرده الفرع وكذا ابطال التفريع الآخر من عدم امكان حكم اول كما
اشرنا اليه سابقا وهذا المعنى مع انه في نفسه فايدة مهمة يعين جدا اما على ان ما يدعى
من عدم وجدان الفرق بين آن وآن في كون الوجود الممكن فيهما متعلقا بالغير
على ما مر غير مرة وكذا يعين ما يدل على ان وجود الممكن في آن البقاء لا بد له من سبب
كما لا يخفى فتدبر الخ والقوم وان كانوا موافقين معه لكن هذا غير مسلم كما
اشرنا اليه وسنفصل البحث القول فيه قال الخ ثم بين ان سبب التعلق الوجوب
بالغير انه قد مر غير مرة الكلام فيه مفصلا قال الخ واما ان الدايم يصح ان يكون
مفتقرا الى المؤثر انه لم يرد به ان الممكن يجوز ان يكون دايما في الواقع او بالنظر
الى نفس الامكان او نفس التاثير لانه ليس لنا من هذا البحث كما عرفت فيما سبق
بل ان الممكن اذا كان دايما كان مفتقرا الى المؤثر كما يصرح به ولا شك ان
هذا امر حق ولازم من هذا البحث ايضا لكن اذا حصل البحث ان الوجوب بالغير اي
الامكان بسبب التعلق واما اذا اريد بالوجوب بالغير معناه الظ كما هو زعم الخصم
فلا اذ لم يثبت ان الممكن الدايم واجب بالغير لان من يقول ان الممكن اذا كان

دائما لا يحتاج الى مؤثر على تقدير القول به لا يقول بانه واجب بالغير لكنه ليس مستقل
به بل انه ليس بواجب بالغير كما مر نظيره غير مرة وكذا الوفرض انه لا قايل بذلك
فلا بد من ابطاله على الحكيم فافهم **قوله** اقول فيه بحث اما اولا فلان ما فيه بحث
لان مراد الح كما يصرح به فيما تقدم اذا كان ممكن يكون مفتقرا الى الفاعل ليس الا
هذا كما ذكرنا آنفا ولا شك انه يلزم من ان سبب التعلق هو الامكان وليس مراده
ما فهم المحشي من جواز كون الممكن دائميا وهو ظ **قوله** الا بان الشارح وضع موضع
الامكان الوجوب بالغير لا يخفى ان وضع الوجوب بالغير بالمعنى الذي زعم
المحشي موضع الامكان يؤثر في كون الكلام مصادرة على ما مر غير مرة من ان
الوجوب بالغير حقيقة هو المتنازع فيه فكيف يسلم ان الممكن الدائمي واجب
بالغير لكن نظر الح ليس على ذلك اما اولا فلان في كلامه ايضا لفظ الوجوب
بالغير ولم يغيره الى الامكان واما ثانيا فلانه لا معنى لا يراد على الشارح اذ لا
نص في كلام الش على ان مراده الوجوب بالغير بمعناه الظاهر بل يجوز ان يحمل
كلامه على الامكان مع ان في كلامه ما يشعر بذلك ايضا حيث قال الامكان معه
فلا ايراد وعلى هذا ايراد المحشي وارد على الح في الواقع وان كان مندفعا عنه
الزاما على المحشي فافهم **قوله** فالصواب ان المتقدم ههنا اه قد عرفت ان المتقدم
اذا كان جواز الدوام بالنظر الى مجرد الامكان او الوجوب بالغير ايضا لا
الواقع فلا يمكن اشتباهه في هذا المقام فالصواب ان المتقدم ههنا ليس
الا مجرد ان الامكان علة للاحتياج ويلزم ما ذكرنا من ان الممكن اذا كان
دائميا كان مفتقرا الى المؤثر ولا شك انه معنى صحيح يحكم به العقل ويلزم مما
استدلوا به على ان علة الحاجة هي الامكان فتدبر **قال** الح الا انه ليس غرض الشيخ

ظاهره

ظاهره كما يشعر ايضا العلاوة التي بعده ان غرضه من هذا الرد على الامام حيث قال
ان في بيان الشيخ لان الدايم مفتقر الى المؤثر مصادرة وفيه ان عدم كونه مطلوبا
للشيخ حال لا مدخل له في ذلك اذ بعد كونه لازما من البحث على ما بينه لم يكن تفاوت
سواء كان مطلوبا او لا وهو ظ الا ان يحمل كلامه على ان هذا بيان للواقع حيث
لم يتعرض الشيخ لهذا المطلب لانه لدفع ما ذكره الامام بل لدفع ما ذكره انما هو
في ضمن ما ادعاه من ان هذا يلزم من البحث فيكون حاصل الكلام ان هذا لازم البحث
فليس في بيانه مصادرة اذ لا بيان وكلمة لعل يمكن ان يكون نافية لا للعلاوة
ويكون المراد ان هذا ليس مطلوبا للشيخ بانه على انه لم يقع فيه خلاف على زعمه لكن فيه
اولا ان ما ادعاه الامام انه لا خلاف فيه غير ما ذكره الح الا ان يق ان عدم الخلاف
فيما ذكره الح بطريق الاولى وهو ظ وثانيا ان كلام الامام في اصل البحث وهو ان الامكان
سبب التعلق وايراده على الشيخ انما هو في البيان هذا مصادرة واخذه ان
ان الدايم هل يفتقر الى المؤثر ام لا باعتبار انه من لوازم ان علة الحاجة هي الحدوث
ام لا لانه يسلم من الشيخ ان علة الحاجة هي الحدوث فيكون كلامه معه في ان بيانه
لان الدايم يفتقر الى المؤثر ام لا يشتمل على المصادرة وهو ظ لمن يراجع كلامه واذا
كان كلام الامام في اصل البحث فلا شك ان ما ذكره لا يندفع بما ذكره الح بل كلامه
على الشيخ تمام لكنه اجمل في الايراد واقتصر على لزوم المصادرة والحشو ولم يتعرض
للتفصيل ولان في الكلام مغالطة صريحا اختصارا فتدبر **قال** الح على ان الامام
حق اه قد عرفت انه زعم ان كلام الامام في هذه المسئلة لا في اصل البحث وانه ليس كذلك
لكن لا يخفى انه اذا جعل كلام الامام في اصل البحث لكان هذا النظر الكلام من الح بحاله
بحاله ايضا اذ يجوز ان يق في مقابل الامام ان كون الامكان علة للحاجة م الا ان الشيخ

فليس في بيانه مصادرة واريد انه بديهي لا يقبل النزاع فبيانه ليس استدلالا بل توضيحا وتنبيها فلا مصادرة وانت خبير بان هذا المطلب وان كان كما قلنا بديهيا ولا حاجة له الى الدليل لكن كلام الشيخ لا يصلح للتنبيه والتوضيح ايضا اذ لا يحصل فيه الا الحق، والاشكال والمغالطة كما مر تفصيله فتدبر **قوله** واما ثانيا فلانه قدم آنفا اه قد مر توجيه الكلام بحيث يندفع عنه هذا الايراد وارجاعه الى ما ذكر ما عليه بعيد كما لا يخفى **قال** الخ واما من زعم ان علة الحاجة الحدوث شاه متعلق بما نقله عن الامام بقوله وايضا قوله ولو فرضنا اه ورد له **قال** الخ الا انه زعم فاسد فان الواجب اه لا يخفى ان امتناع كون الواجب محتاجا الى الغير لا يضر ذلك الزاعم اذ يجوز ان يقول ان كون الواجب محتاجا فانيح والمحال جاز ان يستلزم الخ قد عرفت سابقا ان القول بان الحدوث علة للاحتياج لا الامكان بمعناه المتبادر والحكم بان الممكن الازلي لا يحتاج الى المؤثر سواء قيل بجواز ممكن ازلي او لا لكن لم يكن الحكم بعدم احتياجه من جهة استحالته والامكان استلزام الخ للمحال بل من جهة ان الامكان لا مدخل في الاحتياج باطل لا وجه له اصلا الا باول بامر آخر كما فصلنا سابقا ثم لا يخفى ان قول ذلك الزاعم بان الواجب اذا كان حادثا كان محتاجا الى الغير او الالزام عليه بذلك انما هو على تقدير ان يقول بان الحدوث علة تامة للاحتياج اما اذا جعله شرطا او شطرا كما زعم بعضهم فلا يلزم القول بذلك ولا يمكن الالزام عليه به نعم هذا الزعم ايضا باطل لا وجه له فافهم **قال** الشارح ولم يتكلم في ان علة الحاجة لا يخفى ان الامام لم يقل بان الشيخ لم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا وان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا بل ذكر ان الشيخ

في

في هذا الفصل يتكلم في هذا لكن يقول انه تكلم فيه على سبيل المصادرة وكلام الشيخ يوهم انه حمل كلام الامام على انه لم يتكلم الشيخ فيما ذكر فكانه اراد انه لم يتكلم في الفصل السابق وللبحث عن بعد فافهم **قال** الشارح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول اه يمكن ان يكون المراد ان ذهاب الحكماء الى كذا منشأ الخلاف الكائن في هذين المذهبين لا في امر آخر حتى يكون خلاف آخر غير هذا ويمكن ان يكون المراد ان هذا الخلاف منشأ الخلاف في ان الباقي مفتقر الى المؤثر ام لا والاول لا غبار عليه واما الثاني ففيا قش فيه بان منشأ هذا الخلاف لا يلزم ان يكون هذا الخلاف اذ يجوز ان يكون منشأ القول بان الباقي لا يحتاج الى المؤثر الادلة السابقة من شبهة بقاء البناء بعد البناء ولزوم تحصيل الحاصل واقتقار الواجب ولا يلزم ايضا ان يكون القائل بعدم الاحتياج الباقي قائلا بان اثر الفاعل هو الاحداث بل مع القول بان الاثر هو الوجود ايضا يمكن ذلك القول كما لا يخفى نعم يمكن ان يكون منشأ هذا القول هذا الخلاف كما اشرنا اليه سابقا فحكم الشارح بمنشئية هذا الخلاف لذلك الخلاف اما على سبيل الاحتمال فهو غير كاف في المقصد كما لا يخفى واما على انه ثبت عنده ذلك بالنقل عنهم ويمكن ان يحمل الخلاف على الخلاف الواقع في ان الممكن يمكن ان يكون دائما او لا لكن للبحث عن بعض منهم **قال** الشارح واعترف بهذا القائل لا يخفى ان الامام لم يعترف بذلك اصلا بل صرح في تقريره للفصل السابق على هذا ايضا بخلافه **قال** فيه فاعلم انه يجب البحث عن مراد الشيخ متعلق بالمفعول بالفاعل فانه يحمل امرين احدهما البحث عن المحتاج وثانيهما البحث عن علة الحاجة والفرق بين الامرين ظ فاما المحتاج الى الفاعل فلا نزاع بين العقلاء انه

هو الوجود واما علة الحاجة فالخلاف واقع فيها فالمتكلمون زعموا ان علة حاجة
الفعل الى الفاعل هو الحدوث والحكماء زعموا انها هي الامكان انتهى وهو
مصرح بما ذكرنا فافهم **قال** الشارح ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير
اه قد ظهر ما فيه مفصلا **قوله** واعترف به الامام ايضا قد عرفت حال هذا الاعتراف
قال الخ فالحدوث في محل النزاع ليس في مقابلة الوجود بل في مقابلة الامكان
انت خبير بان مقابلة الحدوث بالمعنى الذي ذكره للامكان غير مناسب اذ
بعد التصحيح يكون حاصل القول ان الفعل يحتاج في آن الحدوث لا في جميع
اوقات الامكان وهو كما ترى فالمناسب ان يقال انه في مقابلة البقاء لا
الامكان فافهم **قال** الخ وليت شعري ان من يقول التعلق اه لا يذهب
عليك ان من يقول بان المتعلق هو الحدوث يمكن ان يقول لسبب التعلق
والافتقار الامكان يعني ان الممكن يحتاج بسبب امكانه الى امر يخرجه من العدم
الى الوجود وهذا معنى معقول لا غبار عليه لا يقال الكلام في سبب التعلق
وما قلته سبب الافتقار لانا نقول سبب التعلق اجتماع شرائط تاثير
الفاعل وقل لي من يقول بان التعلق هو الوجود بل له قول آخر في سبب
التعلق فان قلت لعل المراد انه ثبت ان من يقول بهذا القول قايل
بان علة الحاجة الحدوث لا الامكان فلو كان مراده من هذا القول ان المتعلق
هو الحدوث فما سبب التعلق قلنا ولا ان كون القايل بهذا قائلا بذلك
غير معلوم وثانيا انه بعد تسليمه نقول لعل مراده من ان علة الحاجة الحدوث
لا الامكان ان المحدث محتاج ومتعلق لا الممكن مطلقا اعم من المحدث
وغيره اذ على تقدير هذا القول لا يمكن ان يوجد ممكن غير محدث فيكون

مراده ان الكون في حال الحدوث سبب للافتقار والتعلق لا الامكان وهذا
ليس بابعد مما ذكره الخ في توجيه قولهم ان المتعلق بالفاعل هو الحدوث كما لا يخفى
قال الشارح ولو كان هو الامكان وكان اه فيه نظر لان عدم كون الممكن موجودا
ومتعلقا بالفاعل لا يضر بالمقصود اذ المقصود ان الممكن محتاج الى المؤثر بمعنى
انه لو وجد لكان لا بد له من مؤثر وظاهر انه يثبت هذا المعنى بعد اثبات
ان علة الحاجة الامكان وعدم كونه موجودا او متعلقا بالفعل لا يضر المقصود
اه وهو ظ فتدبر **قوله** والذي نص عليه الشيخ انه سبب التعلق هو الوجوب
بالغير قد عرفت سابقا ان اثبات ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير
لا ينفع في المقام اه ويصير الكلام على هذا التقدير هدرا فان قلت ان كان
المراد ان الوجوب بالغير علة للتعلق او ملزوم له فالامر كما ذكرت واما اذا كان
المراد كما اشار اليه في حاشية الحاشية ان الوجود مفتقر الى الفاعل لكن بصير
واجبا بالغير فلا قلت هذا ايضا غير مجد لانه ان اريد ان الوجود مطلق مفتقر
الى الفاعل لكن بصير واجبا فهذا باطل صار من هذا الكلام هنا
وان اريد ان وجود الممكن ما لم يكن فاعله بصير واجبا بالغير فهذا حق لكنه
ليس بنافع اذ لا نعلم ان وجوده حال البقاء واجب بالغير كما عرفته بل ليس
الكلام الا فيه وكذا ان اريد ان وجود حال الحدوث مفتقر الى الفاعل للامر
المذكور فهذا ايضا مسلم وليس بمجد وان اريد ان وجوده مطلق مفتقر وفائدة
افتقاره ذلك الامر فهو بعينه ان الامكان علة الحاجة غاية الامر ان يكون
الفرق ما بينهما بان يكون محصل احدهما ان علة الافتقار الامكان ومحصل
الآخر ان وجود الممكن المتحقق في الواقع مفتقر الى الفاعل ومتعلق به

بان يكون الافتقار والتعلق في احدهما بالقوة وفي الآخر بالفعل وهذا ليس
بضاير في المقصد اذ بعد ما ثبت ان الامكان علة الافتقار بالقوة يثبت ان
ممكنا اذا كان موجودا كان حال بقائه ايضا مفتقرا الى الفاعل على تقدير تأثيره
ما ذكره وهو المط ولا حاجة الى ضم وجوده بالفعل كما توهمه الشارح على ما فصلنا
سابقا فافهم قوله ولا شك ان كلام الشيخ والشارح محكم اه اخبر بان كلام الشيخ ليس
محكما فيه بل هو لا يأبى من حمله على الامكان كما لا يخفى بل كلام الشارح ايضا ليس محكما فيه
كما سيظهر قوله والامكان ثابت دائما اه قد عرفت انه بمجرد ذلك لا يتم المقصد اذ لو
اريد ان الامكان علة مستقلة للافتقار والتعلق بالفعل فبطلانه ظ وان اريد انه
علة تامة للاحتياج والافتقار مطلق فهو ايضا غير مسلم بل المسلم انه علة في الجملة
وان عليته للافتقار انما هو حال الحدوث نعم في جميع الاحوال علة لكون الممكن
بحيث انه في حال الحدوث لا بد له من مؤثر ثم قد عرفت ايضا ان دليل الشيخ
وان كان يمكن ان يثبت به ان مجرد الامكان علة للافتقار والتعلق ولا مدخل
لكون الوجود حال الحدوث لكنه دليل فاسد ومغالطة ظاهرة بل لا بد لاثبات
المرام من التمسك بما ذكرنا سابقا فافهم نعم ما ذكر ههنا من ان الوجوب بالغير اه
قد عرفنا ان اخذ الوجوب بالغير بمعناه الثاني لا ينفع له اصلا بل يكون ضايرا
بالمقصد الا ان يأول بالامكان ويرجع الى ما هو المشهور فافهم قوله وما لو كان
المط مجرد ان الدائم اه فيه بحث لانه ان اريد ان العقل يجوز ان يكون الدائم
مفتقرا الى المؤثر فهو مسلم سيما بعد ابطال ان المتعلق بالفاعل ليس هو الحدوث
بل الوجود لكن ظ ان هذا ليس بحقيقة في المقام وان اريد ان الدوام لا
ينافي الافتقار اما بالنظر الى نفس التأثير او بالنظر الى نفس الامكان فهو

الشئ

لم يثبت ما ذكره الشيخ اه بل لو حمل كلام الشيخ على اثبات هذا لكان مصادرة كما ذكره
الامام لان قوله ان الواجب بالغير اعم من الدائم والحادث ان اريد به ان
مفهوم الوجوب بالغير اعم في الواقع اي ان مفهومه لا يأبى عن الامرين فهو اول
المسئلة ويكون مصادرة على ما قاله الامام وان اريد به انه اعم بحسب المفهوم
ثم يثبت بالدليل الذي ذكره الشيخ ان محل الافتقار والتعلق عليه بمجرد ذاته
فهو على تقدير كونه نافعا نقول قد عرفت ان دليل الشيخ مغالطة فلعل الامام
اكتفى بالمصادرة اختصارا ولم يصرح بالمغالطة رعاية للتأدب والاولى ان
يحمل كلام الشارح على ان المراد ان الممكن اذا كان محتاجا الى المؤثر اذ قد ثبت ان
علة الافتقار هو الامكان لان الدوام لا ينافي التأثير والامكان وهذا ايضا وان
كان يرد عليه مثل ما ذكرنا اذ نقول ان ما ذكره الشيخ من ان الممكن يمكن ان يكون دائما
وغير دائم ان اريد به الجواز الواقعي فهو مصادرة كما ذكره الامام اذ من يدعي
ان الافتقار لاجل الحدوث لا يسلم ذلك وان اريد انه اعم بحسب المفهوم ثم
يثبت بالدليل الذي ذكره من ان محل الافتقار والتعلق عليه لذاته فحال الدليل
قد عرفته وكذا وجه اختصار الامام على المصادرة لكنه اولى من سابقه من حيث
ان هذا المعنى ما تبحرنا وان كان الدليل الذي ذكره الشيخ عليه بالاطلاق في المعنى
السابق فان فيه خفاء وايضا قد ذكر الشيخ ان المقصد اثبات احتياج الباقي في
البقاء والمعنى السابق لا تعلق له بهذا المقصد كما لا يخفى قوله بهذا الوجه الذي
ليس فيه ف وقد عرفنا ان فيه ايضا ف وان اراد ان البيان بالوجه الآخر
المشتمل على المصادرة فقد ظهر اشتراك المصادرة بين البيانين قال الخ فهو مناف
لما سبق فيه اه يمكن ان يقال مراد الشارح ان الشيخ لم يبين ان علة الحاجة الحدوث

او الامكان لانه ليس بنافع اذ على تقدير الحدوث يمكن ان لا يكون صايرا بالمعقد
وعلى تقدير الامكان الامكان يمكن ان لا يكون نافعا بناء على انه لا يكون الممكن
موجودا بل الا يبين ان وجود الممكن حال تحقق علته تعلقه هو كونه وجود الممكن الواجب
بالغير وبذلك يتم مطلوبه ولانه لم يبين ان علة الحاجة ما هو وعلى هذا الايراد يبين ان
علة التعلق هو الوجوب بالغير وهو مناف لما سبق منه لكن يرد عليه ان اثبات ان الامكان
ايضا علة الافتقار كاف في المرام على زعمهم كما بينا وايضا يرد عليه ان هذا المعنى ليس بنافع
في المقام اصلا كما مر غير مرة نعم يصح ما ذكره من ان نفي كون علة الحاجة الحدوث ليس بمهم
في المقام ومع ما ذكرنا كله قد بقي خدشة اخرى على الشرح من حيث انه قال في اول الفصل
انه لبيان ان سبب التعلق هل هو الامكان او الحدوث وكانه ذكرا ولا بناء على ما هو الرأي
ثم حقق انه ليس غرضه ان الحدوث ليس علة الاحتياج بل مجرد ان التعلق بسبب الوجوب
بالغير ردا على الامام حيث جعل الغرض ان علة الحاجة هي الحدوث او الامكان فافهم
قوله وقد عرفت ان منشأ الخلط اه قد عرفت ايضا ما فيه قال الخ قال الامام لا خلاف
في ان الدايم هل يصح اه لا يخفى انه سابقا لا نقل عنه سابقا ان الشيخ لم يتكلم في المحتاج اليه فلان
موضع البحث ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا وان الدايم هل يفتقر الى المؤثر ام لا اذ لو لم
يكن نزاع في هذا لما كان التكلم فيه محتاجا اليه ولو قيل ان عدم النزاع لا يستلزم ان لا يكون
التكلم محتاجا اليه اذ على الحكيم اثبات المسائل بالبرهان ولا مدخل للاتفاق فيه لقوله فعلى هذا
لم يحكم بانه تكلم في الفصل السابق بما لا يحتاج اليه لانه مما لا نزاع فيه لاحد من العقلاء الا
ان يفرق بينهما بان ما في الفصل السابق بديهي صرف لا يصح النزاع اصلا فلا حاجة الى التكلم
فيه وهذا وان كان لا نزاع فيه لكن ليس بديهيا صرفا فيحتاج الى التكلم فيه ولا يخفى ما فيه من التكلف
ويمكن ان يتكلف ايضا ويقال بان مراده من ان الشيخ لم يتكلم فيما يحتاج اليه فيما يحتاج اليه

بزعم الشيخ والمراد من عدم التكلم انه لم يتكلم بوجه صحيح بل تكلم بوجه يكون مشتملا على المصادرة
فافهم قال الخ لكن ما الخلاف في ان علة الحاجة اه فان قلت لعل المراد من هذا
الخلاف ان الفعل حال الحدوث يحتاج الى المؤثر ام في جميع حالات الامكان على
ما مر من نظير هذا التأويل من الشرح وح لا ينافي ما ذكره الامام قلت من يجوز ان يكون
الاثر ازليا كيف يحكم بان الفعل حال الحدوث فقط يحتاج الى المؤثر اذ لا يتصور
ح احتياج الازلي في آن ما اذ كل آن يفرض يكون آن البقاء والتفرقة بين الازلي
وبين الحادث وان الازلي يحتاج دائما والحادث في آن الحدوث فقط تحكم وقد مر
الكلام فيه سابقا ايضا فافهم قوله فلا يدخل فيما فسروا القديم اه لا يقال انها وان
لم يدخل في القديم بهذا المعنى لكنها ليست بواجبة فلا بد لها من مؤثر اذ العلم يتقولون
بان الموجود لا بد له من مؤثر واما الثابت فلا كما هو المشهور من ان الثابت
عند القائلين بثبوت المعدومات لا مؤثر لها والا لزم عليهم بان لا فرق بين الثبوت
والوجود ولا مدخل له اذ الكلام فيما هو مذهبهم قوله اقول فيه بحث لان عقد الاستغناء
الى الغير اه يمكن ان يق ان غرض الش الالزام على الامام لوجود القول بالعقل او
لمعصوم بناء على ما ذكره من انه لا نزاع بينهم في ان الازلي يمكن ان يكون اثر الفاعل
اذ هذه الصفات الثمانية لم يمكن القول بانها واجبة والا لزم تعدد الواجب فلا بد
من القول بامكانها وعلى ما ذكره الامام يجب ان يقولوا بانها اثر الواجب تعالى وهو
ظ لكن الظ من كلام الش ان مراده وجود القول بالعقل واللع في الواقع لا تحقيق الالزام
فافهم قوله اقول لم يظهر من تقريره انتقاله اه هذا غريب لان الشيخ ذكر انه يكون بازاء
اجزاء الحركة قبليات بعضها متفرقة وبعضها متجددة فاذا كانت القبليات بازاء
اجزاء الحركة ومنطبقة عليها فيكون متصلة البتة اتصال الحركة وعلى ما ذكره الشيخ الا هذا

فافهم قوله اراد بالمقدار الكم المتصل اه الظاهر انه اراد المتصل بناء على ما ذكره
من قبل انه بانا، الحركة فلا حاجة الى التصريح به ههنا قوله واثبت بعده الاتصال
بقبول الانقسام الى الاجزاء ما ذكره انح بعيد هذا ليس لاجل ما ذكره سابقا وكان
بناؤه على ما حققه من انطباقه على الحركة فلا يرد عليه ما اورده كما لا يخفى قوله بما على
ان المراد من القبول الامكان الذاتي ومن الانقسام الوهمي فيه ان الانقسام الوهمي
لا يوجد في الكم المنفصل الا ان يراد به الاعم من العقلي والوهمي وهو كما ترى
بل اراد به استعداد القسمة الخارجية اي يكون سببا لاستعداد القسمة الخارجية كما
يقولون ان المقدار بعد المادة لقبول القسمة الخارجية والا فالمقدار نفسه
ليس مستعدا للقسمة الخارجية لانعدامه عند طريان القسمة الخارجية على ما هو زعمهم
ثم لا يخفى ان الزمان ليس كذلك وهو ظاهر فلعله اراد انه يكون من شأن نوعه ذلك لكن
الظاهر ان الكم المتصل القار وغير القار لا يكونان نوعا واحدا فليحمل على انه
اراد ما يكون من شأن جنسه القريب ذلك فتدبر قال الخ نعم هذا الاستدلال
لما كان اه سيجي الكلام فيه قال الخ ضرورة انه لو كان موجودا اه فيه نظر اذ لا
يستلزم الوجود اجتماع الاجزاء انما هو ذلك في الموجودات الآنية واما
الموجودات الزمانية ونفس الزمان فلا نسلم انه لا بد ان يكون كذلك وهو ظاهر
قوله وبعدم استقراره عدم استقراره حالا اه لا يخفى انه اذا كان المراد
بعدم استقراره هذا المعنى فنقول اختلاف حال هذا الامر البسيط الذي يسمونه
بالآن السيال اي اختلاف نسبته الى الزمانيات الواقعة فيه ما يعني به فان
عني به ان له حالات مختلفة في الخارج ففيه ان هذه الحالات ان كانت
آنية فيلزم تتالي الآنات وكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو ظاهر وان

كانت

كانت منقولة واحدة يمكن انقسامها الى الحالات الغير المتناهية فقد اعترفوا
لوجود امر كذلك في الخارج وليس هو الا الزمان المنطبق على الحركة القطعية او
الحركة القطعية والحاصل وجوده آنفا وكذا جميع القائلين بالآن السيال
وان عني به ان له حالات مختلفة في الذهن فالسؤال باق بعد بان الذهن
كيف ينتزع من مثل هذا الامر البسيط الامر الممتد المتصل القابل للقسمة
الى الغير النهاية فان اجيب ان انتزاعه باعتبار حالات تأخرية فينتقل الكلام
اليها وبهذا اعلا بد بالاخرة ان يعترفوا بانه يمكن ان ينتزع من امر بسيط باعتبار
بقائه امرا ممتدا هو الزمان فنقول ح ما الدليل على ان ذلك الامر البسيط هو
الآن السيال لم لا يجوز ان يكون ذلك امرا آخر كما يقول المتكلمون ان الزمان
ينتزع من بقاء ذات الله تعالى مع ان البديهة شاهدة بانه لا معنى لكون الآن
باقيا ازلا وابدا اذ لا معنى لبقاء الآن ضد الوجود الزمان والآن الباقي
معناه الزمان ليس الا كما يحكم به الوجدان فان قلت لعل مراد القول ان ذلك
الاستداد لا يمكن ان يتوهم وينتزع الا اذا كان اختلاف احوال في الخارج
لا بمعنى ان تلك الاحوال يكون موجودة في الخارج بل بمعنى ان الوهم يتوهم وجود
في الخارج توهما صحيحا نفس امري كما يتوهم الدوائر في الكرة المتحركة وبهذا المعنى
يغاير ارتسام تلك الحالات في الوهم اذ الارتسام في الوهم اعم من ان يتوهم
في الخارج توهما صحيحا ام لا يظهر الفرق بينها بان يفرض توهم المنطقة و
القطب والدوائر التي بينها في الكرة المتحركة او الساكنة فان في الاول ينتزع
الوهم هذه الاشياء من الخارج انتزاعا نفس امري دون الثاني ووجود اختلاف
الاحوال في الخارج بهذا المعنى الذي ذكرنا لا يتصور بدون الحركة او فعال الحركة

يمكن ان يتوهم مثل ذلك في الخارج اذ يتوهم في الحركة الاينية مثلا ابون مختلفة
في الخارج و في الوضعية اوضاع كذلك وهكذا واما اذا لم يكن حركة فلا يتوهم مثل
ذلك وح نقول لما كان لا بد من الحركة والحركة القطعية لا وجود لها في الخارج
على ما زعموا بناء على الدليل الذي ذكره المص هنا على نفي وجود الزمان وغير ذلك
من الادلة التي اقاموا عليه بل الموجود هو الحركة التوسطية والحركة التوسطية
يحكم العقل بانه لا بد لها من ظرف وظ ان ظرفها ليس الا الآن فلذلك حكموا
بوجود الان السيال هذا اذا قيل امتناع وجود الحركة القطعية والزمان الذي
هو مقدار في الخارج واما اذا جوز احد وجودهما ولم يقل تمامية الدليل التي
ذكرها فنقول ان ذلك الامتداد الذي يعبر عنه بالزمان لا يمكن وجودها اما في
العقل او في الخارج بدون وجود اختلاف الاحوال الذي هو عبارة عن الحركة
القطعية وعلى التقديرين يمتنع القول بان الزمان ينتزع من بقاء ذات الله تعالى
فقد ما الدليل على ان توهم هذا الامتداد لو خارجيا يتوقف على اختلاف
الاحوال في الخارج اما توهما او واقعا ودعوى البداهة ممنوع بل الظاهر ان الاحوال
المختلفة التي في الحركة تقدمها وتاخرها باعتبار ان اجزائها لا يمكن اجتماعها و
اذا لم يكن جمعهما فلا محالة يقع جزء منه في جزء من الزمان وجزء آخر في جزء بعده
وبذلك يحصل التقدم والتاخر في اجزائه ومنه يتحدس ان اعتبار الزمان لا
مدخل فيه للحركة بل هو امر ينتزع من بقاء الاشياء فاذا كان الشيء مجتمع الاجزاء
ينتزع عنه بقائه هذا الامر ولا يتوهم انطباقه على اجزائه ولا يحصل بسببه تقدم
وتاخر لاجزائه واما اذا لم يكن مجتمع الاجزاء فيتوهم انطباقه عليه باعتبار ان
كل جزء منه لا بد ان يقع بازاء جزء منه ويحصل بسببه تقدم وتاخر لاجزائه

يقي

ويقي فيه مثل هذا انه غير قار كالحركة كيف ولو لم يكن كذلك بل كان كما ذكره من ان
انتزاع هذا الامر موقوف على اختلاف الحالات التي في الحركة لكان الظ
ح كما يحكم به الوجدان التسليم ان يكون التقدم والتاخر عارضا لاجزاء الحركة
بالذات وبواسطتها للزمان مع انه خلاف الواقع وخلاف ما اعترفوا
به ايضا فالحق على انك قد عرفت انه على التقدير الذي يقولون بالآن
السيال يلزم ما يحكم بخلافه الوجدان ضرورة من بقاء آن انه لا وابدا بدون
الزمان ومما يشهد بان الزمان ليس مما يتوقف على الحركة انا اذا فرضنا انسانا
وجد ابتداء وجوده بسلم العقل فاقد الحواس بحيث لا يشعر بحركة ولا اختلاف
احوال من خارج بل لا يدرك الا ذاته فقط بالعلم الحضوري فلا شك انه يجد في
من نفسه حين بقائه امرا ممتدا او استمرارا كانه مكابرة فان قلت هذا الامر الذي
ذكرته هل هو موجود في الخارج ام لا قلنا الدلائل التي ذكروها على نفي وجوده في
الخارج معدوحة على ما بين في موضعه لكن لا دليل ايضا على وجوده اذ غاية ما
يدرك بالوجدان ان له نفس امرية كالامور التي يتوهم في الكرات المتحركة
لا انه محض الاختراع كانياب الاغوال واما وجوده في الخارج فلا وتقسيم الجمهور
له ايضا بالساعات والايام والشهور والاعوام لا يدل على ازيد من ذلك و
القول بوجوده في الخارج لا ينافي بعض الامور التي يثبت بالنقل فالواجب
ان القول بعدمه لعدم دليل على وجوده عقلا مع ان القول بوجوده يخالف
النقل فان قلت كيف يمكن ان ينتزع هذا الامر من بقاء ذات الله تعالى
مع انه ليس من صفاته وما ينتزع من صفاته لان الامور الانتزاعية اذا قيل
ان ليس لها وجود في الخارج في نفسها فلا اقل من ان يكون لها وجود رابطي

والا لكانت من الامور الانتزاعية الصرفة ومن قبيل انياب الاغوال ونحوها قلت
لا نم ان الامور الانتزاعية لابد ان يكون صفة لشئ الا ترى ان الدوائر المتوهم
في الكرة المتحركة ليست صفة لها مع انها ينتزع عنها انتزاعا صحيحا ولا يلزم ايضا
ان يكون توهمها في شئ اي ستيهم حاصلة في شئ وان لم يكن صفة له كالدوائر
المذكورة اذ لا دليل عليه ايضا ولا بداهة بل يكفي ان يكون منشا انتزاعها امرا
موجودا فان قلت الدوائر المتوهم في الكرة المتحركة ليست موجودة في الكرة
وجودا نفس امري بل انما وجودها في الوهم فقط قلنا اما اولا فان الوهم
يتوهمها في الكرة والعقل يحكم بانها امور نفس امرية لا اختراعية فيلزم ان يكون
وجودها في الكرة نفس امري لو الا لكان حكم العقل غلطا واما ثانيا فقد سلف
ان وجودها في الوهم لا في الكرة فنقول لا شك ان مثل هذا الوجود وجود نفس
امري يصير منشا للاثار والاحكام ووجود الزمان لا نم انه اقوى من ذلك
فليكن الزمان ايضا كذلك فان قلت كيف حال الحركة القطعية اهي موجودة في
الخارج ام لا قلت هي ايضا مثل الزمان الدلايل التي ذكروا على نفي وجودها مدخولة
ولا دليل قطعي على وجودها لكن كان البداهة يشهد بوجودها ولا ينافي ايضا وجودها
شيا من الامور الشرعية فالظاهر القول لكن الظاهر ان الحركة التوسطية التي
ادعى القوم قطعية وجودها ليست بموجودة اذ ليست هي الا الكون بحيث يكون
له في كل آن فرد من المقولة التي يقع فيها الحركة كما ذكره القوم والظاهر ان
الكون المذكور امر اعتباري ينتزع من المتحرك باعتبار حصول الحركة القطعية
له الا ان يكون الامر بالعكس على ما ذكروه من ان الحركة التوسطية علة الحركة
القطعية فان قلت اذا لم يكن الحركة التوسطية موجودة يجب ان يكون القطعية

موجودة

موجودة مع انكم اخترتم بوجودها اذ لابد من وجود امر يكون منشا لانتزاع
الحركة القطعية والا لكان انتزاعها من باب الاختراع قلت لا يلزم في انتزاع
امر من شئ وجود امر فيه الا يرى ان الصفات الاعتبارية كالاضافات ونحوها
ينتزع من الاشياء من غير لزوم وجود امر فيها والحاصل ان الوجود في نفس الامر
له انحاء منها ان لا يكون شئ موجودا في نفسه لا ذهنا ولا خارجا لكن يجد العقل
ضرورة او بالبرهان ان له وجودا رابطيا لشئ كالاضافات مثلا ولا نم
ان ما لا يكون موجودا في نفسه ليس يمكن ان يكون موجودا لغيره حتى يقام عليه
دليل وليس دعوى البداهة غير مسموع مع انه يلزم من القول بوجود مثل هذه
الامور محذورات ولا محيص عنه ومنها ان لا يكون موجودا منفردا متميزا
لكن يجد العقل له وجودا بنحو ما في ضمن شئ موجود كاجزاء المتصل الواحد
اذ لا شك انها ليست معدومة صرفة في الخارج مثلا وليست ايضا موجودة متميزة
منفردة وليست ايضا من قبيل القسم الاول اي يكون لها وجود رابطي لشئ
وهو ظ ومنها ان لا يكون جزء الشئ ايضا ولكن يكون في شئ لا بعنوان الناعتية
والوجود الرابطي كالنقطة المتوهم في الخط والدوائر المتوهمة في الكرة و
نحوها ومنها ان لا يكون كذلك ايضا بل يتوهم له وجود بسبب وجود امر مثلا لكن
لم يجده ناعتا لذلك الامر ولا جزء له ولا موجودا فيه ويكون ذلك الوجود
منشا للآثار والاحكام لا من قبيل الامور الانتزاعية والزمان من هذا
القبيل فان قلت اذا كان الوهم يجد لهذا الامر وجودا وقد قلت انه يكون
منشا الآثار والاحكام وليس وجوده بمجرد وجوده في الوهم ومع ذلك ليس

وجودا رابطيا حتى يقال ان نفس امرية باعتبار الوجود الرابطي فهو اذن موجود
خارجي اذ ليس الموجود الخارجي الا هذا فيلزم ح الحكم بالوجود الخارجي الا هذا
فيلزم ح الحكم بالوجود الخارجي للزمان ويلزم ح اما القول بكونه من قبيل الانتزاعيات
او متعلقا بالحركة والجسم على ما قاله الحكماء باي وجه كان ويكون منافيا لما ثبت
من اجماع المسلمين على حدوث العالم قلنا الوجود الذي نجد لهذا الامر مثل
الوجود الذي نجده للنقاط المتوهمة في الخط وللاجزاء المتصل الواحد ونحوها
ومثل هذا الوجود لا يسمى الوجود الخارجي ولو سماه احد بالوجود الخارجي فلا
مشاحة معه في الاصطلاح لكن الغرض ان بعضا من الاحكام الذي يجريه العقل في
الموجودات الخارجية الاخرى كاستحالة التسلسل فيها ونحوها لا يجري في مثل هذا الموجود
وادعاء جريانه فيه ممنوع الى ان يقوم عليه دليل وح يمكن ان يقال ان مثل هذا الوجود
في الازل لا ينافي حدوث العالم الثابت بالاجماع وليس حكم هذا الموجود
الا كحكم الصفات الاضافية والاعتبارية التي جوز القوم اتصاف الواجب
بها في الازل ولعل ما كان انتزاع وجوده بسبب وجود ذات الواجب فكانه
من قبيل الوجود الرابطي وان شئت زيادة توضيح فنقول ليس الاشياء التي
يقولون ان الخارج مثلا ظرف لنفسها لا لوجودها كالاتصاف مثلا امر
نفس امري ويترتب عليها الآثار والاحكام ولا يقولون بوجوده ولا يلزم
فيه التسلسل لو اتفق ان يتحقق اتصافات غير متناهية مترتبة ولا ينافي ايضا
تحققه في الازل ما ثبت بالاجماع من حدوث العالم فقس عليه الزمان ايضا
فان شئت ان تسمى مثل هذا الامر موجودا في الخارج فسمه ولا حرج وان لم

تسمه ايضا موجودا فلا حرج وبالجملة الاشكال مندفع في المقام سواء كان الاشكال
عقليا او شرعيا والامر في التسمية والاصطلاح سهل لا عبرة به فتدبر قال الخ
هذا هو التحقيق في المقام اه قد حققت حال هذا التحقيق الذي لا يعرف كنهه
الا بتدقيق التأمل قال الخ فيكون الزمان مشتملا بالفعل اه فيه منع
اذ لا يلزم من كون بعض اجزاء الزمان متصرما وبعضها متجددا في الخارج ان
يكون الاجزاء بالفعل في الخارج اذ يجوز ان يكون موجودة بالقوة كاجزاء
الجسم المتصل الواحد الذي بعضه اسود وبعضه ابيض فان قلت كيف
يمكن اتصال المعدوم بالموجود قلت ليس ههنا اتصال موجود بمعدوم حقيقة
اذ لا شيء من اجزاء الزمان موجودا فقط بل كل جزء منه يوجد على التدريج
شيئا فشيئا وكما يوجد على التدريج شيئا فشيئا كذلك ينتفي شيئا فشيئا لا بعد تمامية
وجوده بل حال وجوده حتى ان حين تمامية وجوده تم انتفاؤه ايضا ومثل
هذا ليس من قبيل اتصال الموجود بالمعدوم الذي يحكم العقل باستحالته وهو ظ
قال الخ واما ثانيا فلان المتقدم اه فيه ان كون القبل والبعد اضافيتين
لا يستلزم الا ان يكون تصورهما من حيث كونهما معروضين لهما في العقل
لا مطلقا الا يرى ان معروض الابوة والبنوة لا يكون تصورهما في العقل معا
الا اذا تصور بعنوان الاب والابن وح نقول ان تقدم اجزاء الزمان في
العقل لا ينافي ان يكون معروضة للتقدم والتأخر فان قلنا ان احد المتضائفين
اذا كان موجودا في الواقع لا بد ان يكون الآخر ايضا موجودا فيه لتكافؤهما
في الوجود فاذا كان تقدم اجزاء الزمان في العقل وكان وجودهما في العقل
فقط فالجزء الذي يتصف بالتقدم كالامس مثلا حين وجوده في الذهن لا بد ان

ان يكون مغايره الخ كالغد مثلا موجودا في الواقع والمفروض ان لا وجود له في
الخارج فلا بد ان يكون في الذهن مع انه ليس موجودا حال وجود الامس بل بعده
على ما هو المفروض قلت لا نم ان احد المتضايفين اذا كان موجودا في الواقع لا بد
ان يكون المضايف الآخر ايضا موجودا معه في الواقع نعم لا بد من وجوده
في الواقع نعم سواء كان معه او بعده او قبله ولزوم المعية انما هو حال الحضور بهما
بعنوان الاضافة فقط كما اشرنا اليه هناك ثم لا يخفى انه يمكن ان يتمسك في ابطال
هذا الشق ايضا الى ان يكون التقدم والتجدد في العقل بما يتمسك به في ابطال الشق
الاول من لزوم اشتمال الزمان على الاجزاء بالفعل والجواب الجواب وكذا
يمكن ان يتمسك بمثل ما ذكرنا آنفا في ذيل فان قلت في ابطال الشق الاول
والجواب ايضا الجواب فتدبر قال الخ لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتصرم
لو كان موجودا في الخارج لا يخفى ان البديهة يحكم بتجدده وتصرمها بالفعل
لا تقديرا وانكاره مكابرة نعم وجود المتقدم والمتجدد حقيقة في الخارج ليس
بديهيا بل يجوز ان يكون توهميا كما ذكرنا سابقا وايضا نجد بديهة ان التقدم و
التجدد في الخارج وان كان توهما لا في الذهن على ما سيذكره المحشي من بعض
المحققين وفرق ما بينهما كما ذكرنا سابقا من انه فرق بين ان يتوهم الدوائر
في الكرة او يكون الدوائر في الوهم والحاصل ان حال الزمان وتجدده وتقدمه
مثل حال الدوائر المتوهمة في الكرة فكما ان الدوائر يتوهم في الكرة كذلك
الزمان وتجدده وتقدمه يتوهم في الخارج فتامل قوله بل عند من نفى وجود
الاعراض الغير القارة اه فيه نظر قد ذكرنا في تعليقاتنا على شرح التجريد
قوله بل التحقيق ان الزمان بمعنى الامتداد اه قد ظهر بما ذكرنا انه لا تحقيق فيه

من

من وجوه احدها من جهة القول بالآن السيال وارتسام الزمان منه كما عرفت
وثانيها من جهة ان ما يلزم من المحذور من وجوده في الخارج وفي الذهن الا انه
يمكن القول ببقائه في الذهن دون الخارج وظاهر ان البقاء لا يدفع محذورا
مما ذكر بل رفعه ليس الا في جهة الحدوث على التدريج سواء بقي او لا وهو ظ
وثالثها من جهة ما ذكرنا آنفا من ان التقدم والتجدد يتوهم في الخارج لا انه
في الوهم وفرق بينهما كما تقدم هذا والتحقيق كما ذكرنا ان يق انه لا محذور في
وجوده في الخارج بحسب العقل وما يتوهم محذورا فقد ظهر جوابه لكن لا يمكن القول
به بحسب الشرع فلا بد ان يق انه يتوهم في الخارج توهما صحيحا نفس امري بحيث
يصح ان يكون منشأ الآثار والاحكام وليس وجوده مجرد ان يوجد في الوهم
سواء كان تدريجيا اذ لا محذور فيه كما عرفت اولا كما على ما ظهر مما تلونا عليك فتدبر
قوله الاول فيه نظر اذ في الحركة الكمية اه مراده كما هو مصرح به في تعليقاته
على التجريد ان اجزاء الزمان وان لم تجتمع في الذهن في الحدوث لكنه تجتمع فيه
في البقاء ومجرد عدم اجتماع الاجزاء في الحدوث لا يكفي في كون الشيء غير قار لان
هذا المعنى يتحقق في المقادير القارة عندهم كالجسم التعليمي بالصورة الحركة
في الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف الحقيقي ولا فرق الا باعتبار ان حدوث
هذه المقادير في الخارج وحدوث الزمان في الخيال فجعل احدهما قارا والآخر
غير قار باعتبار هذا الفرق تعسف اوردت عليه في تعليقاتنا على التجريد ان
فيه نظر اما اولا فلان من يقول بان الزمان غير موجود في الخارج ويزعم
وجوده فيها فيه خوفا مما زعموه من المحذور يلزم من وجود الحركة القطعية
ايضا اذ العلة مشتركة وظ ان فرد المقولة التي تقع فيها الحركة ايضا حكمه حكم الحركة

الوضعية سواء فنقول ان الحركة او لا فلان الحركة الكلية لا يمكن ان يقول ان فردا
من المقدار يوجد في الخارج على سبيل التدريج بل انما يقول ان ارتسامه في
الوهم لكن لا يفرق الوهم بين الموجود في الخارج والمرتسم في الوهم فيتوهم انه
في الخارج كالقطرة النازلة والشعلة الجوالة وعندنا انها الحركة لا يوجد فرد من المقدار
قار فعلى هذا كيف يصح ان يوصف وجوده في الخارج مطلقا ويورد النقض به على ما ذكره
ذلك البعض المحقق وهل هو الا امر غريب واما ثانيا فلانه لا محذور في التزام
كونه غير قار باعتبار الحدوث قارا باعتبار البقاء والقول بانهم لا يجعلونه
غير قار اصلا غير صحيح وهو ظ قال الخ فالجواب ان المراد بالزمان الخ قد
عرفت حاله قال الخ والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية الخ فيه بحث لانه
ان اراد ان هذه القبلية يسمى القبلية الزمانية في الاصطلاح فذلك غير
مجد في المط وهو ظ وان اراد انها يعرض الزمان بالذات فذلك ايض لا
يجديه اذ لعل ما يكون قبل الحادث لا يعرضه القبلية بالذات فان قلت لا يمكن
ان يوجد المعروض بالعرض ولا يوجد المعروض بالذات قلت فعلى هذا لا بد
ان يوضح في الدليل وجود المعروض بالذات مع ان الخ سيصرح بعيد هذا بانه
لو لم ياخذ الشيخ ان هذا القبل ليس العدم ولا ذات الفاعل لما احتاج الى
اثبات القبل بالذات فافهم قال الخ وهو الزمان فيه نظر اذ لا نم ان كل
ما يتجدد ويتصرم هو الزمان بل ما يتجدد ويتصرم بالذات فلا بد من اخذ ما
ذكره الشيخ قبل حديث التجدد والتصرم من ان قبل الحادث امر يكون قبليته
وبعديته بالذات وهو ليس العدم والفاعل فيكون امرا آخر وهو الزمان
فليس اخذ التجدد والتصرم فقط كافيا فان قلت فعلى ما ذكرت يتم الدليل

بمجرد ما ذكره قبل التجدد والتصرم لبيان ان ذلك الامر هو قبل الحادث ممتدا
ازلا اذ يجوز ان قبله امرا لا يجامع البعد بالذات لا يثبت انه ممتد ازلا فاثبت
انه لا يزال يتجدد ويتصرم وانه يمكن ان يعرض قبل كل متجدد متجدد وهكذا حتى يظهر
المط فان قلت اذا ثبت ان كل حادث له قبل كذلك يثبت ان ذلك القبل لا بد
ان يكون ممتدا الى الازل اذ لو كان حادثا لكان قبله ايضا قبل كذلك وهكذا قلت
هذا في التحقيق وما ذكره الشيخ وليس شيئا غيره ولا فرض المغايرة فلان ما ذكره
الشيخ يظهر ظهورا تاما كان ذلك الامر امرا واحدا ممتدا الى الازل اذ يحتمل ان كل
حادث تسبقه شيء وكذلك لا يظهر في بادي الراي وحدة ذلك الامر وكذا لا
يظهر انطباقه على الحركة ظهورا تاما كما لا يخفى واما ثانيا فنقول ان كون القبل و
البعد بالذات هو الزمان كانه لا يظهر ظهورا تاما الا بعد ملاحظة قبليات و
بعديات متجددة متصرمة واتصالها فذكر الشيخ التجددات والتصرمات بعد ذكر
القبلية والبعدية لذلك فتدبر قال الخ فلا كفى في الاستدلال وقد عرفت
حال هذه الكفاية فلكونك تلو عرفت قال الخ وقد علم من هذا انه لولا ايراد
المقدمتين اه قد ظهر ما فيه قوله اقول يمكن ان يقال المدعى ههنا آه ما ذكرنا
من الدفع لكلام الخ يغني عن هذا التكلف قوله الخ نم لا مكان ان يقال كان
معدوما اه لا يظهر المقصود في هذا الكلام لانه ذكر ان لفظ كان مشعرة بالزمان
فاذا قيل ان الحادث ما كان ثم كان يشعر بان عدمه كان في زمان لم يكن وجوده
ثم حصل وجوده في زمان ويرد فالامكان ان يقال كان معدوما لا يلزم منه الا انه يفهم
منه ان عدمه كان في الزمان السابق وهذا لا ينافي ما ذكره بل يؤيده فلم يكن الكلام
هذا القول محوجا الى اثبات ان ذلك ليس نفس العدم وهو ظ وقس عليه الحال في الكان

قولهم كان الله تعالى موجودا اذ لا مدخل له ايضا في هذا المطلب نعم يمكن ان يثبت من
هذا القول توهم منافاة لما ذكره وهو ان كان لو كان مشعرا بالزمان لكان
هذا القول مشعرا بان الله تعالى في الزمان مع انه ليس كذلك الا ان هذا التوهم لا ينفع
ما ذكره وليس لما ذكره دخل فيه اصلا بل دفعه انما ينفع ان الواجب تعالى لا يصح ان يق
انه في الزمان على ما هو راي المتكلمين او بان يق ان هذا القول على سبيل التجوز
وما اول الراي فافهم **قال** الخ لان الذاتيين الظاهر انه تغيير للقبلية والبعدية
الخاصتين واشتهر بان مراد الشارح من الخاصتين القبلية والبعدية الزمانيات
كما يظهر من سياق كلامه **قال** الخ فلتعد الجواب بان التقدم والتجدد آه فيه
انه اذا لم يكن التقدم والتجدد بالفعل بل بالفرض فلا يكون تقدم وتاخر ايضا بالفعل
فكيف يستدل بها على وجود الزمان على ما قال انه يستدل على وجود الزمان بوجود القبلية
والبعدية الخاصتين به ويندفع بما ذكره سابقا تقدير تمام من انه اذا لم يكن شي
متميز غير قار الذات في الخارج لا يمكن ان يحصل في العقل استعداد يعرض للاجزائه
تقدم وتاخر في الخارج فافهم **قال** الخ لان تصور القبلية والبعدية الذاتيتين
اه فان قلت ان اراد ان تصور القبلية والبعدية باعتبار كونهما ذاتيتين اي
باعتبار كونهما حاصلين في الزمان لا يمكن بدون تصور الزمان فهو مسلم لكن هذا
حالا يجدي اذ لا يلزم ان يعرف الزمان بالقبلية والبعدية بهذا النحو لكن ان
يق ان الزمان ماله القبلية والبعدية بالذات وان اراد ان هذه القبلية
والبعدية اللتين ذاتيتان للزمان لا يمكن ان يتصور بحيث يمتاز عن ساير
القبليات والبعديات من التقدم بالطبع وبالذات وكونهما بدون تصور
الزمان فممنوع اذ يجوز ان يتصور هذه القبلية بدون تصور الزمان بان يق

مثل

مثل القبلية التي للفجر على طلوع الشمس مطلقا فلا يكون للفجر قبلية البتة
على طلوع الشمس اذ يجوز ان يكون بعده وان اردت به فجر يوم خاص وطلوع
شمس ذلك اليوم فقد تصورت الزمان معه فان قلت يعرف الزمان بان له
بالذات التقدم والتاخر الذي بين الفجر وطلوع الشمس سواء كان الفجر
متقدما او متاخرا فلا يرد ما ذكرت قلت تصور ماهية الفجر وطلوع الشمس ايضا
لا يستلزم تصور التقدم والتاخر سواء كان الفجر متقدما اولا بل لا بد في تصور
التقدم والتاخر بينهما باي وجه كان من تصور الزمان كما يشهد به الوجدان فتدبر
قال الش فكيف يوصف الاضافة اللاحقة بها فيه نظر لان عدم وجود جزئي الزمان
معا لا يستلزم عدم وجود الاضافة اللاحقة لها اذ لا يلزم ان يكون الاضافتين
معا في الخارج بل اللازم وجودهما في الذهن كما مر الاشارة اليه نعم عدم وجود
في الخارج حق من طريق آخر لا من هذه الجهة لا يق كان مراده ان اجزاء الزمان
ليست موجودة في الخارج فكيف يمكن ان يكون الاضافة التي يعرضها موجودة
في الخارج لانه على هذا التقدير قوله معا لغوا وايضا كيف يعقل ان يدعي في مقام يكون
بصدد اثبات وجود الزمان ان اجزاءه ليست بموجودة الا ان يق انه بصدد
اثبات وجود الزمان وذلك لا ينافي عدم وجود اجزائه متميزة كوجود الجسم بدون
وجود اجزائه فتامل وايضا لا نعلم ان اجزاء الزمان اذا لم يكن موجودة متميزة لم
يكن الاضافة العارضة لها ايضا موجودة الا ترى ان اجزاء الجسم الابلق ليست
موجودة متميزة مع ان البياض والسواد العارضين لها موجودان فافهم
قال الخ فهذا الكلام ينافي او لا ما ظاهره فيه ان المنافات ممنوعة اذ كون الامر
الاعتباري لا يستدعي وجود معروضه لا يستلزم ان يستدعي عدم معروضه وهو ظ

فالشارح اذا قال اولا ان هذه الاضافة ليست موجودة في الخارج وادعى اجزاء ان معروضها
لابد ان يكون موجودا في الخارج لايكون بينهما منافات نعم يمكن منع ان معروضها
لابد ان يكون موجودا في الخارج وهو كلام آخر قال الخ ويمكن ان يجاب عنه
بان المتقدم هو القبل اه انت خبير بان هذا كانه شهادة على ان التقدم والتجدد هو
القبلية والبعدية على ما هو الواقع ح من لايسلم ان القبلية والبعدية لايستدعي
وجود المعروض في الخارج كيف يسلم ان التقدم والتجدد يستدعي وجود المعروض في
الخارج فيندفع اصل الجواب راسا والقول بان التجدد هو حدوث الوجود لا عبرة به
كما لا يخفى فافهم قال الخ وهي غير موجودة في الخارج اه فيانه ان اريد انها غير موجودة
في الخارج منفردة متميزة فمسلم لكن لا يجدي اذ لعل مايدعي الشارح هو ان معروضها
موجود في الخارج في الجملة فظاهر انه كاف في المقام وان اريد انها غير موجودة
اصلا فهم نعم بعد ما تقرر ان هذه الاضافة لا وجود لها في الخارج يمكن منع وجود
معروضها وهو الكلام آخر ليس مراد الخ بجرد ذلك هو ظ مع ان هذا المنع مشترك
بين جعل المدعى وجود معروضها في الخارج كما هو ظ كلام الشارح وبين ما يؤول المحاكم اليه
في الجواب الذي اعتقده صحيحا من ان المراد بالمعروض المتعلق فان قلت اذا
جوز الشارح وجود اجزاء الزمان في الجملة واتصافها بالقبلية والبعدية مع انها لا
يجتمع معا فلم لا يجوز وجود القبلية والبعدية ايضا في الخارج وان لم يوجد معروضها
معه قلت كانه زعم ان الاضافة اينما كانت موجودة لابد ان يكون طرفاها معا
فاذا وجدت في الخارج لزم وجود طرفيها معا مع ان فيما نحن فيه ليس كذلك لكن
معروضا الاضافة لا يلزم ان يكونا معا في الخارج مثلا اذا كانت الاضافة عارضة
لها في الذهن فيكون حاصل كلامه على هذا ان اجزاء الزمان متقدمة ومتاخرة بحسب الوجود

لكن

الله ولي التوفيق

لكن عروض التقدم والتاخر لها في الذهن وليست هذه الاضافة موجودة في
الخارج والا لكان لابد ان يكون طرفاها موجودين في الخارج بل موجودة في الذهن
وهما معا فيه ولا يذهب عليك انه على هذا لا يرد عليه ما اورده الخ لكنه غير تام
في نفسه بناء على ما ذكرنا انفا من ان الاضافة لا يلزم ان يكون طرفاها معا في اي ظرف
كان وجودها فيه بل انما هو في الذهن فقط فتدبر قوله لا يخفى ان اتصال الشيء لا ينافي
الا فيه ان الخ لا يدل على المنافاة بين اتصال الشيء وعروض جزئين له بل يستدل باتصال
الزمان على عدم وجود اجزائها في الخارج ثم يقول ان عروض القبلية والبعدية هو
اجزاء الزمان وهي ليست بموجودة في الخارج فكيف يمكن ان يق ان عروض القبلية
والبعدية موجودة في الخارج فظهر ان عروض القبلية والبعدية لا يستلزم وجود معروض
كما ادعاه الشارح بل يستلزم عدمه كما ذكرنا وعلى هذا لا يكون ما ذكره المحشي في مقابلته اه
كما لا يخفى فطريق الايراد عليه ما ذكرنا فافهم قوله اذ ما كان غير قار الذات اه فيه
نظر اذ لا يابى العقل عن ان يوجد شيء على سبيل التدريج من غير ان يكون اجزاؤه منحازة
متميزة بالفعل كاجزاء الجسم المتصل اذ لم يكن للكل ايضا وجود بالفعل في
الواقع ونفيه يحتاج الى الدليل ودعوى البداهة غير مسموع فان قلت اذا لم يكن
الكل موجودا فكيف يعقل وجود الجزء اذ المفروض ان وجوده ليس بالذات فلابد
ان يكون بالعرض وما بالعرض لابد له مما بالذات وما بالذات على هذا التقدير
منتف قلت هذا ليس من قبيل ما بالعرض حتى يحتاج الى ما بالذات بل هذا النحو ايضا
نحو من الوجود بالذات ولا نم ان في هذا النحو لابد من موجود متميز بالفعل وعلى هذا
يقول يجوز ان يكون الزمان موجودا في الخارج بهذا النحو من الوجود ويكون
عارضه الذي هو التقدم والتاخر ايضا يكون موجودا بهذا النحو كيف لو لم يجوز هذا

لزم ان لا يجوز ارتسام الزمان والحركة على التدريج في الذهن ايضا مع انهم قائلون
به قاطبة ولا ينفع تفاوتهما في الذهن في هذا الباب اذ لا شك ان في ارتسامه
الا ورتسام قبل تمامه يكون للاجزاء وجود في الجملة وانكاره مكابرة مع ان الكلام
لو صح بعد فتدبر قال الخ فكيف يستدل بها على وجود الزمان اعلم ان الاستدلال
بها على وجود الزمان اما باعتبار انا اذا اعترفنا بانهما ليسا موجودين في الخارج
على ما ورد اولا في السؤال فقد عرفت الجواب بانه ما يستدل بمجرد عروض القبلية
والبعدية من حيث انه عروض امر حقيقي يرد عليه ان العارض اذا لم يكن موجودا
خارجيا بزعمكم فلا يمكن الاستدلال به على وجود معروضه في الخارج بل يدعى ان خصوص
هذا العارض وان لم يكن موجودا في الخارج يجب ان يكون معروضه موجودا في
الخارج فتفصيل الكلام معه الا المنع لو امكن وقد عرفت انه مشترك بينه وبين ما اعتقده
الخ حقا واما باعتبار انه يثبت عدم وجود معروض القبلية والبعدية في الخارج
بناء على انتقال الزمان وانه يلزم من وجوده تتالي الآنات فقد عرفت ايضا ما فيه
من انهما لا يدلان الا على عدم وجود اجزاء الزمان متميزة بالفعل واما على عدم وجودها
بالقوة فلا والمطلوب هنا ليس اريد من ذلك فافهم قال الخ اذا عرفت هذا عرفت
اندفاع الجوابين بما ذكرنا ظهر انه بما عرفت لم نعرف انه دفاع الجوابين اذ بناء الجواب
ايضا ليس الا على ان معروض القبلية والبعدية له وجود في الخارج في الجملة اعم
من ان يكون بالقوة او بالفعل وهو ظاهر وما عرفت لا ينفي ذلك بل انما ينفي
وجوده بالفعل وهو غير مناف للجوابين والحاصل انه ليس مع الخ الا مجال منع
فقط مع انه مشترك بين الجوابين وبين ما ذكره في الجواب فتدبر قال الخ
والجواه ان يقال لكنه معروض القبلية آه قد عرفت دفعه قال الخ او يقال

معروض

معروض القبلية الخ قد ظهر دفعه ايضا قال الخ لا يدلان على وجود معروضهما قد
عرفت ان الدلالة تمت ان الحجة قال الخ بل ليس بجواز ان يوجد قد ظهر جوازه
قال الخ والجواب ان المراد بالمعروض الخ قد عرفت ما فيه ايضا قوله بل الحق
في الجواب ما افاده بعض المحققين الخ فيه نظر لان هذا الكلام لو وجه صحته اذا كان
المراد توجيه مجرد قولهم بان الزمان موجود في الخارج بان يقال ان هذا القول بناء
على بادي الرأي ان هنا امرا ممتدا في الخارج ولم يفرق بين الموجود في الخارج
والموجود في نفس الامر ثم بعد التفتيش والتفحص البالغ يظهر انه ليس موجودا في
الخارج بل في الذهن انما الموجود في الخارج ما هو سبب ارتسامه اما اذا كان المراد
توجيه ما ذكره الشيخ هنا من الاستدلال او التنبيه على وجود الزمان باعتبار وجود
القبل والبعد وبيان ان شرط ان القبلية والبعدية وان لم يكونا موجودين لكن
عروضهما لمتعلق شيء يدل على وجود معروضه في الخارج فكيف يجري هذا التوجيه
اذ ظاهر ان بناء هذا الكلام على التحقيق لا على التخمين اذ لو كان كذلك لما كان حاجة الى
بيان ان القبلية والبعدية ليستا موجودتين في الخارج لكن يدلان على وجود
معروضهما بل يكفي في الاستدلال والتنبيه الظاهري ان هنا قبلية وبعدية لا يجتمع
معها السابق اللاحق ومثل هذا القبل والبعد موجودان في الخارج في بادي
الرأي فتامل قوله الاول لا يمكن ان يقال المراد الخ قد عرفت انه لا فرق بينهما
القول بحدوث شيء تدريجي في الخيال ومن الخارج وان البقاء في الخيال لا يجدي في
دفع ما يتخيل محذورا في الوجود في الخارج فلا وجه للفرق بين الوجود الخارجي اي
الوجود الخيالي محفوظ قال الخ فان محلهما جزء الزمان المعقول هذا ايضا ظاهر
ليس بمستقيم لان الزمان المعقول لا تقدم ولا تاخر لاجزائه وايضا ينافي ما سبق

من ان التقدم والتاخر جزء الزمان بعد فرض وجوده في الخارج فكانه اراد بكون
جزء الزمان المعقول محلا للتقدم والتاخر التقدم والتاخر في حدوث الاشياء
كما ذكره المحشي وقد عرفت ما فيه او اراد انه يعرض التقدم والتاخر لاجزاء الزمان
المعقول باعتبار فرض وجودها في الخارج **قوله** وهذا محط الجواب وحاصله ان هذا ايضا
من التعصبات التي اشرنا اليها مرارا وكيف يرضى عاقل بان يحمل كلام الشارح على هذا المعنى
ويجعل محط الجواب وجود الزمان اذ ليس اعتراض الامام الا ان القبلية والبعدية ليستا
من الموجودات الخارجية وبينه بثلثة اوجه ثم ذكر انه اذا لم يكن القبلية والبعدية
من الموجودات الخارجية لم يكن بنا حاجة الى اثبات موجود سابق على وجود الحادث
ليكون ذلك الشيء موصوفا بالقبلية ففي الحقيقة اعتراض الامام انا لا نسلم ان الزمان موجود
في الخارج والتعرض لعدم وجود القبلية والبعدية للقدح في دليل وجوده فرد
هذا الاعتراض بمجرد القول بان الزمان من الموجودات الخارجية من دون
ادعاء بداهته او ايراد دليل مع انه عين النزاع وتطويل القول في كيفية وجود
القبلية والبعدية ورفع الشبه بانهما اعتباريان مع انه لا كلام فيه اذ الامام
ايضا قايل به والتزام الشبه انما هو على اعتبار كونهما موجودين في الخارج حتى
يستدل به على وجود الزمان مما لا معنى له اصلا اذ على هذا يصير الكلام منحلا الى
جزئين مصادرة واستدراك لغو والقول بان وجود الزمان بديهي
فلم يبال بالمصادرة لغو ايضا اذ في مثل هذا المقام يجب الاشعار بانه كذلك الا
ان لا يتعرض له اصلا بل يذكر ما هو اصل النزاع تبعا في ضمن مقدمات طويلة
لا دخل لها قطعا بل كانت لغوا مستدركة ولو جوز توجيه العبارة بمثل
هذه التوجيهات فيرتفع الامان عنها وايضا لزوم الاستدراك واللغو لا

يدفع

يدفع له ثم لو فرض امكان هذا التوجيه في الجواب الاول فكيف يمكن اجراؤه
في الجواب الثاني والثالث اذ ليس فيهما حديث وجود الزمان في الخارج
اصلا ولا دخل لها بالمقام قطعا والقول بان وجود الزمان في الخارج
لما تعرض له في الجواب الاول لم يتعرض له في هذين الجوابين لا يخفى
شناعته وبعيد الحال كان يليق انه لم يذكر جواب اعتراض الامام لانه ظ
بل قال في الجواب شيئا لا دخل له في الجواب وهو كما ترى والحاصل ان
مثل هذه التوجيهات ركيكة شنيع جدا لا ينبغي للعقلاء ان يتعرضوا لها و
ليت شعري اي محذور شنيع من ان يحكم عالم بالعقل والبيان بمثل هذه
العبارة في اداء ذلك المعنى فيدفع المحذور بهذه التكلفات حتى قيل
دفع الفاسد بالافسد فاذن القطع حاصل بان مراد الشارح ليس ما ذكره المحشي
بل لم يقصد بهذه الاجوبة الثلثة الا ان القبلية والبعدية اعتباريان يعرضان
في العقل ويندفع الشبه ولزوم كونهما معا وعدم امكان عروضهما للعدم والتعرض
لوجود الزمان في الخارج في الجواب الاول لاظهار ان معروضهما وان كان
موجودا في الخارج لكن ليسا هما بموجودين فيه وليس لحوقهما ايضا في الخارج
ولا يلزم من وجود المعروض وجود العارض فتوهم ان اعتراض الامام
الزم هذه المحذورات الثلثة في الواقع فاجاب بما اجاب وغفل عن
ان الامام الزم المحذورات على تقدير كونهما موجودين في الخارج على زعم
انه لا بد من اخذ وجودهما فيه حتى يتم المقصود فالجواب ليس الا ابطال
ذلك الزعم لو امكن ولا محصل لما ذكره الشارح اصلا فافهم **قوله** تحقيق
لدفع الشبه الذي اورده الامام قد عرفت ان الشبه الذي اورده الامام

انما هو على تقدير كون القبلية والبعدية موجودتين في الخارج لا مطلق تحققهما في الواقع لا توجيه له اص قوله فالحق في الجواب ما ذكرنا من انهم بنوا الامر على ما هو الظاهر بحسب بادي الراي وقد عرفت ما فيه قال الح اعلم انما حيث لم يحوجها الح هذا بعيد عن كلام الشارح بل بعدم امكان انطباقه عليه فيه ان القبلية العارضة لاجزاء الزمان حاصلة في زمان قطعا وكل قبلية من تلك القبليات لما قبلية بالنسبة الى القبلية التي يعرض لجزء يكون بعد الجزء الذي هو معروضها وغيرها فينبغي كونها في زمان على ما ذكره الح لا معنى له بل لا بد في رفع المحذور التسلسل في هذه الصورة ايضا بانه تسلسل في الامور الاعتبارية والصواب في توجيه كلام الشارح على ما هو ظاهره ان نفس القبلية ليس لها قبلية اذ لا يختص بزمان حتى يقال انها سابقة على ما يكون بعدها و القبليات التي تختص بزمان دون زمان كالقبليات العارضة لاجزاء الزمان والقبليات التي يتصورها الاذهان في ازمنة مخصوصة قبلها قوله اخرى وينقطع بانقطاع الاعتبار فافهم قال الشارح فيجب ان يوجدا معا قد عرفت ان وجودهما في الخارج لا يوجب ان يكونا معا لان المتضايفين انما يلزم وجودهما معا في العقل قال الح واشت خبير بان هذا النقض لا يرد لو اريد بالتوجيهين ما ذكره سابقا بقوله وتنبيها انه يمكن توجيه الدليل بوجهين الخ ثم لا يخفى ان الفرق الثاني الذي سيذكره كانه قريب من الوجه الثاني وما ذكره الامام في دفعه يمكن ان يدفع به الوجه الثاني ايضا بانه ان حاصل الوجه الثاني ان قبل الحادث شيئا متصل ممتد وهو الزمان و حاصل هذا الفرق ان قبل كل جزء من اجزاء الزمان يوجد شيء ممتد يمكن

بسببه ان يقال انه قبل كل جزء شيء واما اذا كان حادث لم يكن قبله شيء ولا يخفى انهما قريبان في المآل وما هو المعتمد في هذا المقام وهذا الفرق وان امكن دفعه على طريق الامام بان علم الحادث هو الذي يسبقه اذ لم يثبت بعد ان ذلك السابق لا بد ان يكون موجودا لانه اول البحث لكن هذا عنه مدفوع بوجه آخر اما لانه في هذا المقام قد تنزل عن ان القبلية والبعدية لا نم انهما موجودتان حتى يكون معروضها موجودا فهذا الجواب يكون مع منعا بعد التسليم واما لانه يمكن ان يقال ان ذلك القبل امر له تقدم وتجدد بالذات وهو الزمان فان قلت هذا الاشكال الذي اورده الامام في جواب الفرق الثاني كيف يندفع والى ما يرجع حاصل كلامه قلت اما ان يكون مراده انه لا بد من القول بان الزمان ليس بموجود في الخارج حتى يندفع هذا الاشكال اذ على تقدير القول به يمكن ان يقال ان معنى انه قبل الزمان مثلا ان كان شيء سابق على المتاخر ولفظ كان وان كان يشعر بالزمان لكن لا محذور فيه اذ غاية الامر ان يلزم التسلسل في الامور الاعتبارية ولا ينافي هذا كون كلامه بعد التنزل عن ان القبلية والبعدية لا نم انهما موجودتان حتى يكون معروضها موجودا كما ذكرنا اذ يجوز ان يكون الغرض عن المنع والتعرض للمعارضة وايراد الاشكال ثم قال ان في دفع الاشكال لا محيص الا في القول باعتبارية الزمان وعدم وجوده في الخارج واما ان يكون مراده انه ليس بزمان اصلا الا انه يقتضي هذه القبلية والبعدية الزمان اذ لو كان اقتضت الزمان لكان معنى قولنا ان اليوم متاخر عن الامس انه لم يوجد مع الامس او ان الامس كان ولم يكن اليوم وكلاهما باطل والا لكان للزمان

زمان وخ هو مح سواء قلنا انه موجود او اعتباری فلا بد من نفی القول باقتضاء
القبلية والبعدية الزمان اذ على هذا لا نم ان معنى التاخر ما ذكر حتى يلزم المحذور
وفيه تعسف لا يخفى والاولى الحمل على الاول فتامل قوله اجيب عنه بان
هذا الاختلاف يجوز ان يكون الخ فيه نظر لان الهويات التي في الذهن بعد
فرض التجزية تقدمها وتاخرها اما في الذهن او في الخارج فان قلت لعل تقدمها
وتاخرها بالفرض ان العقل يحكم بانها لو وجدت في الخارج كانت متقدمة
ومتاخرة قلت هذا ليس بشيء اما اولا فلان نقل المحشي سابقا عن بعض المحققين
من انا لا نم ذلك فانه يدرك لعلها لو كانت موجودة في الخارج لكانت مجتمعة
واما ثانيا فلانا نجد بديهة تقدما وتاخرا بالنسبة الى الخارج بالفعل لا بحسب
الفرض لا يعني انا نجد بديهة وجود التقدم والتاخر في الخارج حتى يمنع بل ان
البديهة يحكم بان التقدم والتاخر بالنسبة الى الوجود الخارجي متحقق في الواقع
بل بالفعل لا بالفرض وان لم يكن التقدم والتاخر موجودين في الخارج كما ان
العقل يحكم بتحقق دوائر في الكرة المتحركة في نفس الامر وان لم يكن موجودة
في الخارج وكذا بتحقق الاجزاء في الجسم المتصل واما ثالثا فلانا نعلم ان
بينها تقدما وتاخرا في الواقع قبل فرض الاجزاء وهو ظ والحق في الجواب
ان يق ان الزمان لا يخ اما ان يق موجودة في الخارج متميزة منفردة
بالفعل لكن لها نحو وجود بالقوة وانكاره مكابرة على نحو وجود اجزاء
الجسم المتصل وهذه الاجزاء كما ان لها نحو وجود في الخارج في نفس الامر
كذلك لها نحو تشخص وامتياز فيه في نفس الامر وباعتبار هذه التشخصات
الواقعة في الخارج متصفة بالتقدم والتاخر في الخارج ويكون ما يقتضيهما

تلك

تلك التشخصات كما تتصف اجزاء الجسم الابلق مثلا بالسواد والبياض في الخارج
ولو قيل ان تلك التشخصات لما ذا فهو كما قال المحشي مثل ان يق هذا الشخص
لم صار هذا الشخص على انا لا نقول ان حصل الزمان واجزاؤه جميعا ح
له حكم اجزائه في الاحتمال السابق وقد اشرنا اليه فيما تقدم ايض وبهذا
الاعتبار يكون الاجزاء متقدمة ومتاخرة بالنسبة الى الخارج فتامل في
المقام فانه من مزال الاقدام قوله وذلك لان تلك النقط غير موجودة
الخ قد عرفت ضعفه لان تلك النقط ان قيل انها سريعة وبطيئة في الذهن
فقط فهو اظهر من ان يخفى وكذا في الخارج لعدم تحققها فيه وايضا نعلم ان
السرعة والبطوء متحققان في الواقع قبل الفرض والصواب في دفع هذه
الاشكال ايضا التمسك بما ذكرنا في الزمان فافهم قوله اقول فيه بحث لان
مجرد الكفاية الخ لعل مراد الفاضل ان الغرض من اثبات ان الحادث
مسبوق بالزمان اثبات ان قبل كل حادث حادث وابطال قول من زعم
انه يوجد حادث لا يكون قبله حادث آخر اصلا وبهذا القدر يحصل المط
ولا حاجة الى شيء آخر فافهم قوله اقول توجيه كلام الشارح اه هذا التوجيه
لا يدفع عن الشارح انه نقل على خلاف الواقع وكانه من باب التسامح لكن لا يخفى
ان مثل هذا التسامح محال وجه له فالظاهر انه من باب الغفلة فلا تغفل قوله
والحق ان بناء اللغز الخ فيه ان بناء كلام الامام ليس على تحكيم اللغز بل بناؤه
كما اشرنا اليه اما على ان معنى التقدم والتاخر الزماني اما كون السابق في
زمان لا يكون فيه اللاحق او عدم وجود اللاحق مع السابق بداهة و
كلاهما يستلزمان الزمان فلو كان الزمان موجودا يلزم التسلسل لان هذا المعنى

يتحقق بين اجزاء الزمان وكذا بين الزمان والحركة واما على ان التقدم والتأخر
لو كان مقتضيا للزمان وح يكونان معنيين بديهيين لا يحتاج في تحققها
وتحققها الى زمان فيبطل استدلالهم بها على الزمان فلا بد في جوابه ان يق
ان معنيهما ليس هذين الامرين بل معنى آخر بديهي لكن العقل يحكم بان
هذا المعنى يقتضي زمانا اما بان يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان
او يكون كل منهما زمانا والآخر في زمان فافهم قال الخ بل معناه انا اذا
تصورنا حقيقة الزمان اه هذا لا يسمن ولا يغني من جوع لان نقد يقينا بان
بعض الاجزاء متقدم وبعضها متأخر اما موافق للواقع او لا فان لم يكن
موافقا للواقع فلا عبرة به مع انه ليس كذلك وايضا نعلم بديهة انه كذلك فكيف
يمكن ان يق انه مخالف للواقع فكان في الواقع لبعض الاجزاء اتصاف
بالتقدم ولبعضها بالتأخر وذلك الاتصاف لا بد له من سبب اما الذات
واما غيره ح فان كان السبب الذات فيعود ايراد الامام بان اجزاء الزمان
متساوية في الماهية او مختلفة الى آخر ما ذكره وان كان غيرها فيبطل ما ادعوه
ان التقدم والتأخر يعرض اجزاء الزمان لذاته لا لغيرها بسببه وينهدم بنيان
ما بنوا عليه من مسبوقية الحادث بالزمان كما لا يخفى وايضا هذا التقدم والتأخر
في اي ظرف في الذهن او في الخارج ولا يجوز ان يكون في الذهن لان
الاجزاء فيها معا ولا في الخارج لعدم وجود الاجزاء فيه فهذا الجواب لم يفد
شيئا اه لا تحصل الا بما قررنا وبينا فافهم قال الخ وليس كذلك فليس معنى
عروض التقدم والتأخر الخ قد عرفت انه لا ينفع في دفع ما ذكره الامام
قوله بل في الوهم ولكن بعد التجزية قد عرفت بطلانه لان التقدم والتأخر

بين

بين اجزاء الزمان ثابت في الواقع سواء وقع التجزية ام لا وايضا تحققها
في الذهن غير معقول وفي الخارج غير متصور وكونهما على فرض الوجود في
الخارج ايضا لا محصل له كما عرفت كل ذلك غير مرة وايضا لو كان مراد الشارح
هذا فلم لم يكتف في الجواب بان التقدم والتأخر يعرضان باعتبار هويات
الاجزاء كما اجاب المحشي سابقا وارتكب ما ارتكب من التكلف من دخولها
في الزمان مع انه ليس بمستقيم على ما سيشير اليه قوله داخلة في هوياتها غير
خارجة عنها فيه نظر لان التقدم والتأخر لو كانا داخلين في هويات اجزاء
الزمان لكانا من قبيل المشخص فكانا من الاجزاء المحمولة مع انه لا يمكن حملها
على الزمان لانهما من مقولة الاضافة والزمان من مقولة الكم والمقولات
متباينة على ما اعترف به المحشي نفسه فتدبر قوله واعلم ان الاشكال المذكورة اه
فيه ان دفع الاشكال المذكور بهذا الوجه ان كان باعتبار ان السرعة والبطوء
مثلا من مشخصات النقط فقد رده ظ وان كان باعتبار ان الاجزاء لا يحصل
لها هويات بعد التجزية والسرعة والبطوء مثلا مستندة الى تلك الهويات
فهذا الجواب السابق بعينه من تفاوت فتأمل قال الشارح لا يمكن ان يوجد الا
مع تغير حال قد عرفت ان للمنع فيه مجالا قال الخ اما التقدم والتأخر في المسافة
اه هذا التفسير لا يلائم عبارة الشفاء بل حاصل ما في الشفاء ان الحركة يتصور
لها اجزاء اذا قسناها الى المسافة لانه يحصل في الجزء المتقدم من المسافة بحسب الوضع
جزء منها وفي الجزء المتأخر منها جزء آخر لكن اجزاء المسافة مجتمعة معا واجزاء الحركة
ليست كذلك والحركة بحسب تلك الاجزاء عدد ومقدار فهذا العدد والمقدار هو
الزمان ولعل عدديته باعتبار اخذ الاجزاء منفصلة على سبيل المسامحة والا فليس

عددا في الحقيقة فالزمان مقدار الحركة او عددها اذا انفصل الى المتقدم والمتأخر
لا بالزمان بل بالمسافة والا لكان دورا وحاصله انه ينبغي ان يتصور اجزاء
للحركة باعتبار اجزاء المسافة اذ في هذا التصور لا مدخل للزمان اصلا ثم يتصور
امتداد وعدد لهذه الاجزاء فهذا الامتداد والعدد هو الزمان لا ان يتصور
اجزاء للحركة باعتبار اجزاء الزمان اذ ح يلزم الدور فان قلت اذا اعتبر الاجزاء
للحركة باعتبار اجزاء المسافة فالكمية التي يلحقها بهذا الاعتبار هي كمية المسافة ولا
يصح ان يعرف بها بل اذا عرف لكان يجب ان يعرف بالكمية التي يلحق الحركة
لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان كما في هذا
الكتاب وقد قال الشيخ انه يشتمل على الدور فظهر ان كلا التعريفين من الشيخ
في هذين الكتابين فاسد قلت ليس المراد بما في الشفاء ان الكمية التي يلحقها
من جهة المسافة هي الزمان حتى يرد انه لا يصح بل مراده على ما ذكرنا انه ينبغي ان
يتصور اجزاء الحركة باعتبارها ثم يتصور العدد او المقدار لتلك الاجزاء
اذ تصور العدد والمقدار ينبغي ان يكون بعد تصور الاجزاء والعدد والمقدار
الذي للاجزاء الحركة ما بالذات ليس الا الزمان واما الكمية التي يلحقها من جهة المسافة
فليست لاحقة لها بالذات بل بالعرض فاستقام ما في الشفاء لان مراده الكمية
التي يلحق الحركة بالذات لانه المتبادر في التعريف والمغايرة اليها لا دخل
ان يتضح تصور الاجزاء للحركة حتى يظهر تصور المقدار لها الا لان الزمان الكمية
التي يلحق الحركة من جهة المسافة لان الكمية التي يلحقها من جهة المسافة هي
كمية المسافة التي هي الكمية المتصلة القارة ولحوقها لها بالذات وللحركة
بالعرض وليست هي الزمان قطعا ويمكن توجيه ما في هذا الكتاب ايضا بان

يقال

يقال مراده ان الزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر
اللذين لا يجتمعان يتوقف تصوره على تصور الزمان او باعتبارهما محة حيث
كان من الظاهر انه يريد ما لا يكون من جهة المسافة لانه بالعرض بل ما بالذات
لكن ما بالذات لما كان من جهة التقدم والتأخر المذكور عبر عنه بهما محة
او باعتبار انه يزعم ان تصور الزمان بديهي فلا ضير في لزوم الدور في تعريفه
فتدبر قال الخ فالزمان عدد الحركة اذا انقسمت الخ قد ظهر بما قررنا ان في
ظاهر هذا الكلام اجمالا وخللا ولا بد في تصحيحه من ارجاعه الى ما ذكرنا فافهم قوله
القول فيه بحث اذ لو لم يبين ان الامكان الخ فيه بحث اذ بعد ما بين ان الامكان
ليس نفس القدرة ايضا احتمال ان يكون قائما بالفاعل باقيا بحاله ولا بد في
نفيه من التمسك بان الامكان هو قوة الوجود وهي لا يصلح لان يقوم الا
بمادة الشيء او موضوعه او بوجه آخر كون هذا الوجود ظا انه بعد التمسك بمثل
هذا الوجه لا حاجة الى نفي كونه قدرة اذ لو لم يثبت ذلك ايضا يمكن اثبات المط
نعم توهم كونه قائما بالفاعل قبل كونه قدرة اظهر وبعد نفيه يصير المط اوضح
وهو ما ذكره الخ بعينه من انه لما كان محالا ان يتوهم انه نفس القدرة ومع ذلك
الوهم فافهم قال الخ وتقريره ان المراد الامكان الذاتي لا يخفى ان اول
كلام الشارح ظاهر في الامكان الذاتي لكن آخره ظاهر في الاستعدادي وبالجملة
لا يخلو كلامه عن تشويش قوله فيه نظر فان امكان الخ وايضا الجسم حال العدم
يمكن كونه ابيض في ثاني الحال فلا يستلزم ذلك الا وجوده في ثاني الحال ولا
يلزم وجوده في حال الاول وهو ظ قوله فيه تنبيه على ان صحة ما في تقرير
الشارح اه فيه نظر اذ لم يقع صحة في تقرير الشارح اه اذ غرض الش تعقيل

كل حادث مسبوق بمادة او موضوع

ان امكانات الاشياء انما يحتاج الى الموضوع وانها لا يحتاج فبين ان الامكانات
التي بالقياس الى الوجود بالعرض والامكانات التي بالقياس الى الوجود في نفسه ايضا
كذلك ان كان ذلك للموجود مما يوجد في موضوع او مادة او معهما وان لم يكن كذلك
فلا يمكن حدوثه بل ان كان ممكن الوجود كان ازليا وكان امكانه قائما بنفسه من دون
حاجة الى موضوع آخر وظاهر ان القسم الثاني لا يتحقق في الحادث غيره اذ لما جعله موضوع
او مادة له واما غيره فلا حاجة له الى ذلك بل امكانه او موضوعه او مادته معه دائما فظهر
انه لا مسامحة في تقريره اصلا وليس فيه عدم تعرض لشيء قطعا وغرض المحشي ايضا ليس
التنبيه على ذلك بل غرضه اقامة الدليل على ان الحادث الذي كان وجوده في موضوع
او مادة او مع مادة لا بد ان يكون امكانه ايضا باقيا مع ذلك الموضوع او المادة اذ الشارح
لم يتعرض لاقامة الدليل عليه بل بنى الامر على الظهور الا ترى ان المحشي لم يتعرض لهذا اي القسم
الاول اي الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض مع ان حاله ايضا مثل حال هذا القسم
في هذا المعنى ووجه عدم تعرضه ان الامر فيه في الحادث ظاهر جدا نعلم ان غرضه ههنا ليس
ما ذكره المحشي **قوله** فيما ايضا ما سبق آنفا ويستعرض صاحب المحاكمات اقول وفيه
ايضا ما سبق منا آنفا ولم يتعرض له صاحب المحاكمات **قوله** فيدخل فيه ان اخذ الامكان
اه الظاهر ان المراد ان القسم الاول الوجود بالعرض يرجع الى القسم الثاني اي
الوجود بالذات الذي يكون في موضوع او مادة فيكفي احدهما في البيان بان يقال
مثلا ان الامكان بالقياس الى الوجود بالذات اما ان يكون بالقياس الى موجود يكون
وجوده في موضوع او مادة او معهما او الى غيره والقسم الاول ان كان حادثا يكون
قبل وجوده يمكن ان يوجد الى آخر التفصيل الذي ذكره ولا حاجة الى التعرض للوجود
بالعرض حال الامكان بالقياس اليه ملحوظا وقس عليه العكس ايضا وعلى هذا لا مجال

ل

وهو ان الامكان ذاتا والبقاء
اعتبارا بين الامكان الذاتي
والاستعدادي فرق معقول

لما اورده المحشي كما لا يخفى **قوله** اقول لا يخفى عليك ان ظاهر هذا الكلام من الشارح
لا يخفى انه لا دلالة في كلام الشارح على ان الامكانين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار
كيف وبعد ذلك يثبت امكانا آخر لجميع الممكنات وهو الامكان الذاتي فيظهر منه ان
هذا الامكان غيره نعم لا يدل على وجود الامكان الاستعدادي في الخارج وانت خبير بانه ينبغي
حمل كلام الشارح على المغايرة بينهما بالذات اذ اتحادهما غير معقول فانهما معنيان متغايران
والتزام اتحادهما وارتكاب التكلف في تصحيحه من دون تصريح من الشارح به مما لا وجه له فتدبر
قوله اذ المنع يجب الخ انما اورده عليه لا للتقليل لان ما ذكره الشارح انما يثبت وجود
الاحتياج الى المحل فقط لا ان الامكان جوهر او عرض اذ المنع يجب ان يتوجه عليه الى وجود
الاحتياج الى المحل فالشارح انما تعرض لاثباته فلم يتعرض لاثبات جوهرية او عرضية لعدم
توجه المنع اليه فافهم لكنه غفل عن انه لا بد من اثبات احدهما حتى يتم الدليل من الاعتراض
اذ بهذا الجواب وان اندفع الاعتراض اذ بهذا الجواب وان اندفع الاعتراض في
الحوادث التي يكون وجودها في موضوع او مادة او معهما لكن يبقى في الحوادث التي يمكن
ان لا يكون كذلك على ما يشير اليه فغرض المحشي من ايراد هذا الاعتراض ثانيا مع ان محصل الايراد
الاول ايضا ذلك ان جواب الشارح انما يدفع ما هو ظاهر الايراد الاول ولا يدفع محصله الذي
هو منع الجوهرية والعرضية ثم قال ان دفع محصله ايضا وان كان يمكن في بعض الحوادث
بما ذكره الشارح لكن لا يمكن في بعض آخر وبذلك ينقدح الدليل فافهم **قوله** ولا يرد عليه
الا ما ذكرنا يرد عليه ما ذكرنا ايضا **قوله** وقد علمت ان هذا المنع اه كان المحشي لما اعتقد
ان ما بالعرض ايضا يرجع الى هذا القسم وبالعكس لم يتعرض لورود المنع عليه الخ بان الحق
لا يبقى كل حادث مما يوجد في شيء او مع شيء اه يمكن قلب هذا الدليل بان يقال كل حادث
لا يوجد في شيء او مع شيء لان ما يوجد كذلك لا يكون حادثا والا امكن وجوده قبل حدوثه

لكن من وجد لا يوجد الا عرضا او صورة او قائما بغيره او امرا مستقلا بغيره فلو امكن
وجوده قبل حدوثه لامكن وجوده قبل وجوده عرضا او صورة قائما بغيره او امرا
مستقلا بغيره وانما يمكن وجوده قبل وجوده عرضا او صورة او امرا مستقلا بغيره
لو كان موجودا ضرورة انه لو لم يكن موجودا لامتنع ان يكون كذلك والجواب الجواب
ما فهم قال الخ ثم ان وجود الحادث اما ان يتوقف على وجوده الخ ثم لا يخفى
انه لا حاجة في المقام الى ابطال توقف الحادث على وجود هذه الشروط اذ على هذا
ايضا يمكن ان يق انه يحدث بحسب حدوث تلك الشروط حالات مترتبة للحادث مترتبة
الى ايجاد العلة الا ان الدليل فمتروض لعنو وليس ايضا ما يق انه لما كان الواقع
كذلك متعرض له بيانا للواقع لا لافتقار المط اليه او على طريقة الحكماء يمكن ان يق
انما يتوقف عليه وجود الحادث هو وجود شرايط الغير المتناهية من دورات الفلك
مثلا ولا حاجة الى جعل عدمها دخيلا في علية الحادث ولا يتوقف امر عليه فان قلت لو لم
يثبت ان عدم تلك الشروط لم يدخل في علية الحادث لم يثبت ان تلك الشروط معدات
اذ المعد هو ما يحصل للمادة بسببه استعداد قلت هو لا يعني بالمعد في هذا المقام الا ما يكون
الشيء موقوفا على عدمه كما يصرح به ولم يعين بما يحصل استعداد المادة ولم يثبت المادة
بذلك بل انما اثبت بما ذكره من ان المادة التي يحصل بسبب الشروط لا بد ان يكون
قائمة بمحل والحادث لا يوجد بعد فلا بد من محل آخر وظاهر انه على هذا لا حاجة الى اثبات
ان تلك الشروط معدة بهذا المعنى اذ بدونه ايضا يثبت المط كما ذكرنا نعم لو كان
اثبت المط بانها معدات والمعد ما يحصل استعداد المادة فلا بد من مادة لاحتاج
الى اثبات ان عدم تلك الشروط له دخل في وجود الحادث وليس فليس وكيف يمكن
ايضا اثبات المط بهذا الوجه اذ بعد تسليم ان عدم تلك الشروط موقوف عليه لوجود الحادث

غاية ما يلزم منه انها معدات للحادث بمعنى ان وجود الحادث يتوقف على عدمها لا انها
محصلة لاستعداد المادة وهو ظ قال الخ واللازم التسلسل في امور موجودة مترتبة
فيه ان اجتماعها غير لازم حتى يلزم التسلسل المحال على راي الحكماء بل يمكن ان يكون متعاقبة
كدورات الفلك لا يق مراد الخ ايضا انها لا بد ان لا يكون مجتمعة بل يجب ان شرط
يحدث آخر واللازم التسلسل الخ اذ لو كان مراده ذلك لما كان وجه لتعرضه لتوقف
وجود الحادث على عدمها واثبات معديتها بالتوقف على عدمها فافهم قال الخ
فلا بد ان يحدث بحسب شرط شرط الخ حدوث حالة تغير القرب والبعد مقربة للحادث
الى ايجاد العلة غير تم وظ انها اعتبارية ولو سلم حدوث حالة اخرى ايضا غيرها فلا نم
وجودها ايضا بل يجوز ان يكون امرا اعتباريا كما ذكره المحشي فافهم قال الخ وان كان
لمادة فلا يلزم استفادة باستعدادها فيه نظر لجواز ان يكون لمادة خل باعتبار وجودها
كما في المعد يعني لا بد ان يوجد في الزمان السابق ثم يعدم حتى يحدث الاستعداد وهو ظ
قال الخ واما الكيفية المقربة فهي منتفية عند الحدوث لتحقق انتفاء هذه الكيفية
عند الحدوث حاكم بيين اه فان قلت لما كانت هذه الكيفية مقربة فلا بد ان ينتفي
عند الحدوث لان سببها الذي هو القرب ينتفي عنده اذ القرب لا يبقى مع الحصول
قلت لا نم ان الكيفية سبب للقرب الذي لا يبقى مع الحصول غاية الامر ان سلم انها
سبب للقرب بالمعنى الذي لا ينافي الحصول والحاصل ان وجود امر في المادة سوى الحاق
الصورة او قربها من افاضة الفاعل الصورة او كون ذلك من الامور الاعتبارية
الانتزاعية غير مسلم وعلى تقدير تسليم كيفية اخرى لا نم انما يكون سببا للقرب الذي يزول
مع الحصول بل يجوز ان يكون سببا للقرب بالمعنى الاعم الذي لا يزول معه كل ذلك لا بد له من دليل
بيان فافهم قال الخ فالمعد يحدث في المادة كيفية استعدادية فخلصنا انه ثم لا بد له من

قال الخ لكنها لا يبقى مع العدم الى هذا اليقين قد عرفت انه لا دليل عليه ولا يذهب عليك
ان ما نقله من بعض محققي هذا الفن لم يفد شيئا اصلا سوى برهان فكان نقله لاجل
ان ما ادعاه من ان ههنا كيفية مقررة سوى الاستحقاق ليس من نفس ذاته بل قال به غيره
ايضا فافهم قال الخ هو نقض اجمالي سهل الامام في تسميته معارضة هذا حال الوضع لو
امر اذ حمل المعارضة على المعنى اللغوي او على المجاز مخالطة فلا ينبغي الحكم بالسهو في مثل
هذه الامور والخ كثيرا ما يناقش في مثلها ولا محصل لها ويكون غير لايق بالمحصلين
قال الشارح ببنط تغيقنيه عدم التميز اه الحكم بالخبط على الامام وعدم تميزه بين الاعتبارات
العقلية والامور الخارجية في المقام غير لايق لانه سيصرح بعد ذلك بان الحكم بالامكان
والامتناع على المعدومات صحيح قطعا مع انهما ليسا موجودين في الخارج وان
الامور العدمية بينها تمايز وهل هذا الا التميز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية
ولا باس بان ينقل الكلام كلامه قال واعلم ان صريح العقل ما قضى بوجود الامكان
في الخارج ولكنه قضى بامكان الوجود في الخارج كما انه قضى بامتناع الوجود في
الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج والذي ذكره من انه لا فرق بين عدم الامكان
وامكان المعدوم والازم وقوع التفرقة بين العدمات منقوض بالامتناع
اذ لا نعلم بالضرورة امتياز بعض العدمات عن البعض فان عدم السبب الشرط يقتضي
عدم المسبب المشروط وعدم المسبب والمشروط لا يقتضي عدم السبب والشرط ولولا
التميز في المعدومات لما عقل ذلك انتهى ومن هذا كلامه ليس في غلط فيما ذكره الشا
رح غاية الامر انه اورد الكلام اولا بطريق المباحثة والجدال ثم حقق الامر آخرا
وهذا لا يصير منشأ للحكم عليه بالخبط فتثبت قال الخ ونقول ايضا ان اردتم
بقولكم آه لا يخفى ان هذا ليس وجها على حدة بل الوجه الاول لا يتم الا بهذا اذ الحكم با

بالاعتبار

بالاعتبارات الذهنية على المعدوم انما يستقيم بناء على انه موجود في الذهن الا ان
يق ان الجواب الاول يبتني على راي من يقول بان ثبوت المحمول وانما لا يستدعي
وجود الموضوع فيكون محصله ان الامكان والامتناع يمكن الحكم بهما على المعدوم
لانهما سلبيان والسالبة المحمول لا يقتضي وجود الموضوع وعلى هذا لا حاجة الى الحكم
بوجوده في الذهن والجواب الثاني بناؤه على وجود المعدوم في الذهن سواء كانت
المحمولات امورا سلبية او غير سلبية قوله وقد عرفت ما فيه من الكلام فارجع
اليه كانه اشارة الى الحاشية السابقة المعنونة بقوله قال الخ من حيث تعلقه به
فان امكان وجود العقل مثلا آه الاظهر ان يمثل بامكان وجود المعدوم في نفسه
لان امكان وجود العقل ايضا متعلق بالشيء الخارجي اذ ليس المنظور في هذا المقام
خصوصية التعلق بالشيء الخارجي الذي هو المادة للممكن وان كان الشيء الخارجي الذي
تعلق به الامكان فيما نحن فيه هو المادة وتوضيحه ان ما ذكره الشارح اولا ان الامكان
في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي اراد به كما ذكرنا آنفا انه امكان وجود شيء
في شيء او مع شيء فيكون متعلقا بشيء خارجي هو الموضوع او المادة بل المنظور
مجرد كونه موجودا في الخارج وهذا المعنى حاصل في امكان العقل ايضا فافهم قوله
فقوله بل هو امكان وجود في الخارج الخ لا يخفى انه على ما ذكره يكون المعنى على سبب العلية
فقوله اي العلة والمعلول كانه اراد به العلة والمعلول المتغايرين سببا ولا يخفى
ما فيه قال الخ وبهذا الاعتبار موجود في الخارج لانه موجود في موجود في الخارج
هو العقل لا يخفى ان حمل كلام الشارح على هذا المعنى بعيد جدا كيف وهذا شبهة ركيكة
مع ما سيصرح الخ بعد ذلك وايضا ما سبق من ان الامكان ليس بموجود في الخارج وكذا
ما حققه من قوله لا يتحقق وجود شيء في العقل دون الخارج حمل قوله لان المحل موجود

صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي وقوله الاعتبارات العقلية لا يوجد في
العقل على انها صورة شيء في الخارج كما يشاف ظاهر الحكم على الامكان بالوجود الخارجي
ولا بد في دفع المنافاة من ارتكاب التخصيص في الوجود الخارجي المنفي في هذه
المواضع بحمله على الموجود الخارجي الذي لا يكون من قبيل القيام بالعقل بل الظاهر
ان يبني كلامه لا على هذه الشبهة الركيكة بل على ان العلم موجود في الخارج ويكون مراده
ان الامكان من حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج ان صورة العلمية موجودة
في الخارج وهذا ان فرض انه لم يكن موافقا للواقع لكن ليس شناعة القول بهذه
الشبهة كيف وهو المشهور بين القوم وذلك على هذا لا حاجة الى التخصيصات المذكورة ايضا
لان الامكان نفسه موجود ذهني وان كانت صورة العلمية موجودة في الخارج
على ان امر التخصيصات سهل مع ان في اكثر المواضع المذكورة لا حاجة الى التخصيص
بل يمكن حمل نفي وجوده في الخارج على نفي وجوده فيه في المحل كما سنشير اليه انما العمدة
هو لزوم الباء على مثل تلك الامر الركيكة ويمكن ايضا حمل الوجود الخارجي في العقل
على ما يجوز وجوده في ترتب الاثر على ما قيل في مثل هذا المقام قال الح من حيث
انها في العقل هذا التخصيص لا وجه له لان الصفات الاعتبارية لا يلزم ان يكون
عوارض الاشياء بحسب حصولها في العقل بل يجوز ان يكون عوارض خارجية
هذا اذا كان الضمير راجعا الى الموجودات الخارجية واذا كان راجعا الى العوارض
والصفات لا زمن له ايضا كما لا يخفى فتدبر قال الح وموجودة في الخارج
من حيث انها محكوم عليها اه قد عرفت المراد من الوجود الخارجي على ان الشارح
هاهنا لم يصرح بالوجود الخارجي بل قال بل يكون موجودة من حيث هي محكوم عليها
وهذا لا يابى عن الحمل على الوجود الذهني لكن بعده ما صرح سابقا ان الامكان من

حيث

حيث هو وجوده في العقل موجود في الخارج لا يندفع هذا القول هاهنا اذ الاشكال
مع ذلك باق بحاله فلا بد من حسم مادته كما ذكرنا قال الح على ان هذا الشبهة ركيكة
لا يليق اه قد عرفت انه لا يلزم بناء كلام الشارح على هذه الشبهة الركيكة بل هذه
الشبهة الركيكة حظر ببال الح وان فاتت لا يبال بها قال الح ومن العجب ان شيئا
يكون موجودا في الخارج اه لا يخفى انه لو كان بناء كلام الشارح على الشبهة التي ذكرها
الح وكان قايلا بوجود الامكان في الخارج باعتبار وجوده في العقل لما كان بعجب
هذا الذي ذكره الح اذ من كون شيء موجودا في الخارج باعتباره معدوما فيه باعتباره او على
هذا يكون محصل كلام الشارح ان الامكان باعتبار وجوده في الممكن ليس موجودا خارجيا
اي ليس من قبيل الصفات الموجودة في الخارج كالبياض والسواد ونحوهما بل من
قبيل الموجودات الاعتبارية كالعمى ونحوه مما ليس له في المحل الا الوجود الرابطي
لا الوجود في نفسه واذا تصوره العقل ووجد فيه يصير موجودا خارجيا وما ادري
اي عجب فيه واي شيء شناعة بل العجب ممن يتعجب من هذا ونعم ما قال نعم ازانا
وربما يكبو الجواد ويعثر حين يعدو قوله اقول حمل كلام الشارح على هذا بعيد غاية
البعد انت خبير بانه لا بعد فيه اصلا بل هو على وفق ما صرح به سابقا ومثل هذا
كيف يمكن ان يحكم عليه بالبعد غاية البعد قوله والحق ان مراده رح هو ان
الواقع اه هذا مع كونه غير موافق لما سبقه بعيد غاية البعد عن عبارته هاهنا
اذ ظاهر ان قوله بل يكون موجودة من حيث هي محكوم عليها انها موجودة من
هذه الحيثية مطلقا ان صح الحكم عليها بالحكم الخارجي وما نحن فيه ليس كذلك على ان
قوله بل يكون موجودة في مقابل قوله غير موجودة في الخارج يشعر بانها موجودة
في الخارج ولا الطنك في ريبة من ان مثل هذا التوجيه لا يرتكبه ذو مسكة ثم

ليت شعري ان المحشي مع عدم مساعدة لفظه لموافقة هذه العبارة مع سابقها من ان
الامكان موجود في الخارج باعتبار قيامه بالعقل لم يحملها على الوجود الذهني
كما ذكرنا آنفا فيصير حاصل كلام الشارح ان احكام الموجودات الخارجية لا
يجب ان يكون موجودة في الخارج باعتبار انها احكام الموجودات في
الخارج بل يوجد في الذهن باعتبار حكم العقل عليها كما نراعي المقابلة التي
ذكرنا لكن لا يخفى ان تفويت تلك المقابلة اسهل كثيرا من ارتكاب هذا التوجيه
البعيد فافهم قوله وح لا يرد ما اورده بقوله بل هو من سقط الكلام اه لا يخفى
ان ما ذكره المحشي من التوجيه لا مدخل له في دفع هذا الايراد لان حاصله ان احكام
الموجودات الخارجية ليست موجودة في الخارج باعتبار انها احكام لها بل يوجد
في الخارج اذا كانت محكوما عليها بالحكم الخارجي ومحصل الايراد ان حكم الشارح
بان احكام الموجودات الخارجية لا وجود لها في الخارج بحيثية لا معنى له لانها بايه
حيثية كانت اما ان يكون موجودة في الخارج او في العقل وعلى التقديرين موجودة
في الخارج اما على الاول فظ واما على الثاني فلما ذكره الشارح سابقا من ان الموجود
في العقل موجود في الخارج بناء على الشبهة المذكورة وانت خبير بان توجيه المحشي
لا مدخل له في دفع هذا الايراد اه بل دفع هذا الايراد انما هو بان يق لا نم
ان احكام الموجودات الخارجية بايه حيثية كانت اما موجودة في الخارج او
موجودة في العقل بل هي من حيث كونها موجودة لها بالوجود الرابطي اي
كون موصوفاتها متصفة بها في الواقع لا يكون موجودة اصلا لا في الذهن
ولا في الخارج ثم العقل اذا تصورها يصير موجودة فيه وح لا اشكال اصلا
نعم ان الموجود في العقل موجودة في الخارج كما يوهم ظ كلام الشارح اولا

فظهر

فظهر ان السقط انما هو كلام المحشي لا الشارح فان قلت اذا لم يكن شي موجودا لا في
الخارج ولا في الذهن لا يمكن ان يكون موجودا لشي على ما ذكره الشيخ من ان
المعدوم المطلق لا يمكن ان يكون ثابتا لشي قلت اولا ان هذا غير مسلم لا بد له
من دليل وثانيا ان بعد تسليم ذلك غاية ما يلزم منه ان يكون الشي الذي يثبت
لشي ولا بد ان يكون موجودا في الخارج او في الذهن وهذا لا ينافي ما ذكرنا
ان الصفة باعتبار كونها في الموصوف لا يلزم ان يكون لها وجود في نفسها
بل بهذه الحيثية يكون لها الوجود الرابطي فقط ولا ينافي ذلك ان يتوقف
هذا الوجود الرابطي على وجود الصفة في ذهن من الاذهان كالمبادي العالية
على رايهم او يستلزمه من دون توقف وهو ظ فان قلت الوجود الذي للصفة
نفسها في المبادي العالية مثلا ظ انه لا مدخل له في وجودها للموصوف فلو اقتضى
وجودها للموصوف وجودها في نفسها لزم ان يتحقق وجودها في نفسها في
الموصوف لكن لا بوجه خارجي كوجود السواد والبياض بل بوجه آخر قلت
الذين يقولون بان الاتصاف بصفة يقتضي وجود الصفة في نفسها لا
يقولون الا بلزوم وجودها في المبادي العالية مثلا لا بوجودها في موصوفها
بوجه آخر غير الوجود الخارجي كيف وهذا لا معقولية له اصلا اذ غير الوجود الخارجي
ليس الا الوجود في قوة مدركة ولو قيل المراد الوجود النفس الامري الخارجي
والذهني فهو لا معنى له الا ان له منشا انتزاع وعلى هذا يصير النزاع لفظيا
اذ القائلون بان الاتصاف لا يقتضي وجود الصفة في نفسها قائلون ايضا
بان لها منشا انتزاع اذ الموصوف اما في الخارج ان كان الاتصاف خارجيا
او في الذهن ان كان ذهنيا بحيث ينتزع منه العقل السليم هذه الصفة فيعلم منها

ان سلم ان الوجود فی المبادی العالیة مثلا حالا مدخل له فی صحتها الاتصاف ولا
ارتباط لها بها کان ایرادا علی القائلین بهذا القول لا عینه وهو ظ فان قلت
قد تقرر عندهم ان الوجود فی نفسه للصفة هو وجودها فی الموصوف فیلزم ان
یکون کل صفة موجودة فی الموصوف فی نفسها فلا یصح ما ذکرت من ان الصفة
یجوز ان لا یکون موجودة فی نفسها فی الموصوف قلت هذا غیر م بل البدیهة
یحکم بخلافه اذ الوجود الرابطی والوجود فی نفسه اما نوعان متباینان فی الوجود
المطلق او الوجود مشترک لفظی بینهما ولا یصح ان یصیر احدهما عین الآخر وایضا
یجد الفرق بین البیاض والصفات الاعتباریة التی یتصف بها الاشیاء فی الخارج
ولیس بمجرد المحسوسیة وعدمها بل یحکم العقل بان ما یکون مثل السواد والبیاض
فی الوجود یحتمل الشک فیه مع قطع النظر عن المحسوسیة والصفات الاعتباریة لو
کانت مثلها فی الوجود الخارجی لبطل الشک فیها ایضا مع انه واقع فان قلت لعل الوجود
الذی لهذه الصفات فی نفسها لیس وجودا خارجیا بل نحوا آخر لا یبطل الشک فیه
قلنا اما اولا فالفرق بین الوجودین غیر معقول اذ وجود البیاض والسواد
فی نفسهما فی الخارج وجودا خارجیا والفرق تحکم واما ثانیا فلان الوجود بنحو آخر اما
فی قوة مدرکة وهو غیر معقول فیا کن فیه کالا یخفی واما ان یق انه موجود فی نفسه
ای له منشأ انتزاع فذلک هو محمل الانتزاع لفظیا کما مر آنفا وایضا هذا ینافی
ما یقولون ان الاتصاف یستدعی وجود الصفة فی الجملة لا فی خصوص ظرف
الاتصاف اذ علی هذا یکون وجود الصفة فی ظرف الاتصاف قطعا کما فی
وجود الموصوف فتامل قوله بل مقصوده مع ان الامکان الخ یقال فیه
اولا انه بعید کل البعد وثانیا انه اذا کان مراده من وجود الامکان فی الخارج

باعتبار قیامه بالعقل انه موجود فیه بالعرض باعتبار ان محله موجود فیه فلم ینفی
وجوده فی الخارج باعتبار کونه متعلقا بشیء خارجی مع انه موجود فیه ایضا بالعرض
بهذا الاعتبار وهو ظ ثم لا ادری انه لما کان ارتکب هذا التوجیه فی کلام الشارح
ره هذا لم ارتکب تکلف آخر سابقا فی توجیه کلامه الآخر ای ان احکام الموجودات
موجودة من حیث کونها محکوما علیها اذ یکفی هذا التوجیه فی توجیه ذلک الکلام
ایضا بان یق مراده انها موجودة فی الخارج بالعرض باعتبار کونها محکوما علیها
ای موجودة فی العقل علی قیاس ما سبق فتدبر قوله وعلی ما ذکر ما یکون الخارج
الی قوله وقد علمت انه لا یظهر لهذا الکلام معنی لان مراده بالخارج فی کلام الشارح
ان کان الخارج الذی نفاه فلا یصح انه محمول علی العام المتناول للوجود من
جهة القیام بالذهن لان هذا الوجود وجود بالعرض علی ما قرره المحشی والشارح
لم ینف هذا الوجود ایضا حتی یکون هذا هو المعنی الظاهر کما ذکره وان کان
الخارج الذی اثبته فبطلانه اظهر ویمکن ان یتکلف ویحمل علی الاول ویق مراده
من الوجود من جهة القیام بالذهن هذا الوجود علی تقدیر کونه وجودا خارجیا
بالذات علی ما اسنده المحشی الی الشارح فافهم قوله وما قررنا ظهر انعکاس التشنیع
اذ قد عرفت انه لم یظهر بما قرره انعکاس التشنیع بل ما قرره کانه یوجب
تشنیعا علیه ایضا والموجب لانعکاس التشنیع ما قررنا فافهم قال الشارح
وصف للشیء من حیث هو بالقیاس الیه الظاهر من کلام المحشی انه حمل هذه العبارة
علی ان الامکان صفة لشیء وبالقیاس الی وجوده بتقدیر لفظ الوجود والظاهر
انه لیس کذلک اما اولا فلانه یحتاج الی التقدیر واما ثانیا فلانه یأبی ما ذکره الشارح
بعد ذلک من انه لا اعتبار الا کان اضافة الی المضاف الیه عنه لظهور انه بهذا

بهذا الاعتبار ايضا كعرض في موضوع بالنسبة الى الشيء ولا فرق بينه وبين الاعتبار
الاول بالنسبة الى الموضوع والذي يفهم ظاهرا من عبارة الشارح ان الامكان
معناه كون الشيء في الموضوع بالقوة وهذا المعنى صفة للموضوع باعتبار انه
حاصل فيه لان الموضوع يصدق عليه ان الشيء كان فيه بالقوة فوجوده في
الموضوع كوجود العرض في الموضوع وصفة للشيء باعتبار هذا الكون بالقياس
اليه لان كون ذلك الشيء في الموضوع فهو كاضافة المضاف اليه لان الكون
يضاف الى الشيء وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون مراده من كونه صفة
للشيء باعتبار الاضافة اليه مجرد اضافتها اليه لا انه صفة على حدة كما يشعر اليه
ظاهر قوله وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة المضاف اليه ويكون اطلاق
الصفة مسامحة وثانيهما ان يراد ان الاضافة الى الشيء يصير منشأ لصفة له
واول الكلام يؤيد الاول فتامل قال الشارح وعالم يمكن وجود مثل هذا الشيء
الا في غيره اه هذا الكلام محتمل جدا اذ عدم امكان وجود الشيء الا في غيره لا يستلزم
جواز قيام امكانه بغيره كيف وامكان الشيء له اختصاص ناعتي بالنسبة اليه ولا يصح
انتسابه الى غيره ايضا سواء كان محلا له او لا نعم يمكن ان يصير منشأ لقيام
صفة اخرى بغيره وهو غير مفيد ههنا وتفصيل الكلام ان امكان الشيء اما ان
يوجد بمعنى انه ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بالنسبة اليه الذي هو الامكان
الذاتي فقط انه لا يمكن ان يقوم بغيره اه ولا معنى له قطعا وعدم امكان
وجوده الا في غيره لا يجوز ذلك بوجه من الوجوه وانكاره سفسطة نعم
يمكن ان يوجد صفات اعتبارية اخرى لمحله مثل ان هذا المحل بحيث ان حال
اذا ما يصح حلوله فيه ممكن ذاتي ونحوه وهذا لا ينفع في المقام لان الشيخ اثبت

ان

ان الامكان متحقق حال العدم بانه لو لم يكن متحققا لكان المعدوم ممتنعا
فلا يصح ان يوجد وظاهر ان ما يلزم الامتناع من نفيه هو الامكان الذاتي
الذي هو صفة للشيء لا يمكن قيامه بغيره اه واما ان يوجد بمعنى انه يمكن وجوده
في غيره وهذا المعنى يمكن ان يجعل تارة صفة للشيء وتارة صفة للغير لا بمعنى
ان معنى واحدا يكون تارة وباعتبار صفة للشيء وتارة باعتبار صفة للغير
لان ذلك باطل قطعا بل انه ان اخذ بمعنى كون الشيء بحيث يمكن وجوده في
غيره كان صفة للشيء وان اخذ بمعنى كون الغير بحيث يمكن وجود الشيء فيه كان
صفة للغير وح نقول ان الامكان بهذا المعنى لا يصح ان يراد ههنا لانه استدل
على تحققه حال العدم بانه يلزم من عدم تحققه الامتناع وقد عرفت ان الامكان
الذاتي هو الذي يقابل الامتناع ويلزم من عدم تحققه تحققه سلمنا صحة ارادته
لكن ظاهر انه لا بد ان يؤخذ بالمعنى الذي هو صفة للشيء لان الكلام فيه وبهذا
الاعتبار لا يمكن ان يوجد في الغير ووجوده في الغير باعتبار آخر لا ينفع
في الاستدلال وغاية ما يمكن ان يقال ان الامكان باي وجه اخذ وان كان
معناه الذي هو صفة للشيء ليس صفة للغير بل صفة الغير معنى آخر والكلام في
صفة الشيء لكن نقول ان صفة هذه الصفة للشيء يستلزم صفة اخرى للغير كما عرفت
وح تقرير الاستدلال هكذا ان الشيء حال العدم له امكان بالفعل باي معنى
كان وهذا الامكان يلزمه في الحوادث ان يكون شيء موجود في هذه الحال
يقوم به معنى آخر هو لازم من ذلك الامكان ولا يخفى بانه بعيد من كلام الشارح
بل الظاهر من كلامه انه يزعم ان امكان الشيء حالة العدم قائم بالغير وموضوعه
وهو كما ترى ثم قد ظهر مما سبق ان ارتكاب مثل هذا التوجيه البعيد ايضا لا يسمن ولا

ولا يخفى من جميع لان غاية الامر ان يكون هذا الاستدلال مغالطة في ان الحوادث
التي لا بد ان يكون موجودة في محل ومع مادة يجب ان يكون لموضوع او مادة
سابق على وجوده على ما عرفت مع ظهور حل مغالطته واما في الحوادث التي
لا يلزم ان يكون موجودة في محل ومع مادة فلا يتوهم كونه مغالطة ايضا في
اثبات امتناع وجوده لعدم الارتباط بينهما اه بل انما يتم الدليل لو ثبت
ان الامكان الذاتي امر موجود في الخارج واين هو مع ان الشارح اعترف انه غير
موجود باعتبارية فما يدري ان الشارح اي شيء تخيل في تعرضه لاتمام الدليل
بهذا الوجه الطويل وسعيه فيه فهل كان غرضه مجرد دفع ايرادات الامام في
نظر العوام فهذا غرض سهل لا يليق بمثل الشارح او اعتقاده في الواقع صحة
ايراده ويكون الدليل تاما فهو ايضا بعيد منه وكيف يتصور ان يعتقد مثله من
مثله وبالجملة المقام مقام التحير التام لكن ليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام
بل مثله كثير والله الموفق للمرام وبه الاعتصام قوله نعم للشارح ان يقول لو
ان تقرر كلام الشيخ اه فيه نظر لان للامام ان يقول ان حمل كلام الشيخ على هذا المعنى لا ثمرة له
اذ بعد الحمل على هذا المعنى ايضا لا بد من اثبات وجودية الامكان الذي جعلتموه
صفة الموضوع او المادة اذ بدون اثبات وجوديته لا يتم المط اذ غاية الامر
ان يسلم ان الحادث قبل وجوده لموضوعه او مادته امكان وجوده فيه وهذا
الامكان ما لم يثبت انه امر وجودي لا يلزم منه وجود الموضوع او المادة كما
عرفت واثبات وجودية هذا الامكان ايضا في مرتبة اثبات وجودية امكان الحادث
من دون تفرقة اصلا فما الفايدة في العدول اليه ولو لم يتمسك بهذا بل تمسك
بما ذكره الخ فيصير مغالطة صرفة كما عرفت على ان على هذا غاية ما يتوهم اتمام الدليل

في

في مادة الحادث الذي لموضوع او مادة ويجوز ان يكون حادث ليس كذلك ولا
يتم الدليل فيه قطعا الا باثبات وجودية امكان الحادث ثابتة فظهر ان هذا العدول
ليس الا العدول عن الصواب وان لم يكن صوابا لم يفد سوى التطويل
والاطناب قوله فهذه المقدمة اشارة الى جواب اعتراض الامام واما باقي
كلامه فزيادة تحقيق وتقرير الكلام قد عرفت حال جوابه عن اعتراض الامام تحقيقه
وتقريره للكلام قال الخ هل ان الامام خالف ترتيب البحث اه فهم ان الخ جعل
دابه الجواب عن هذه بمثل هذه الامور وهو غير لايق بالمحصلين مع انك قد عرفت سابقا
ان المعارضة لا يلزم ان يكون تسليما للدليل حتى يكون النقض بعدها منافيا بعد
التسليم فافهم قال الشارح وهي ايضا صفة لوجودا تها ان هذه العبارة ايضا نظير العبارة
السابقة وحالها حالها فتذكر قال الخ واما المعارضة فلانا نختار ان وجود الحادث في
اه فيه نظر اما اولا فلانه خلاف الواقع وخلاف ما ذكره الشارح لانه صرح بان الحادث
يحدث مع الوجوب الذي بمنزلة الاولوية غير متاخر عنه ولا متقدم عليه واما
ثانيا فقد اغمضنا عن ان الشارح صرح بخلافه لكن نقول من اين استنبط هذا المعنى
من كلام الشارح فكانه استنبط من انه ذكر ان الوجوب انما يتحقق بان يتم استعداد المادة
او موضوعه وذلك الاستتمام متعلق بشرايط يجمعها الحركة اذ ظاهر ان الشرايط التي
يجمعها الحركة يصير معدومة عند وجود الشروط وطرفها فيتوقف على عدمها اللاحق
فمن هنا يتفطن للجواب عن معارضة الامام بان الحادث لا يوجد عند عدم الاولوية
لكن عدمها اللاحق وهذا فهم عجيب واستنباط غريب والصواب ان يحمل كلام
الشارح في دفع كلام الامام بان الحادث يحدث عند الاولوية بل الوجوب من غير
تقدم وتاخر وهو يحدث باعتبار الشرايط المتعاقبة الغير المتناهية من دون

شروع في مباحث اثبات الحدوث الذاتي
التعقب

لزوم محال ونلك الشرايط معدات للمادة فلا بد من مادة فافهم **قال** الشارح وجوبه انما يتحقق بان يتم اه فيه منع اذ يجوز ان يكون وجوبه يتحقق بمجرد الشرايط المتعاقبة الغير المتناهية على زعم من يقول بقدم العالم او بمجرد انقضاء الزمان الوهمي ووصوله الى حد معين على راي مخالفيه من دون حاجة الى الاستعدادات ولو تمسك في اثباته بما قرره في السابق فقد عرفت حاله ايضا **قال** الخ وان لم يستلزم لم يتم المعارضة اه انا نختار انه لا يستلزم لكن لا يلزم منه ان لا يتم المعارضة في الصغرى لان بناء المعارضة ليس على وجوب الاولوية ولزوم التسلسل في الامور الموجودة في الشق الاول من الترديد بل بناؤه على انه اذا كان حدوث الحادث مع حدوث الاولوية في الزمان فينتقل الكلام الى حدوث الاولوية في هذا الزمان سواء كانت الاولوية موجودة في الخارج اولا اذ فاعلها وان لم يكن موجودة في الخارج كانت نفس امرية والامور النفس الامرية وان لم يكن موجودة في الخارج لا بد لها من سبب وهكذا الى غير النهاية وذلك بط باعتبار لزوم التسلسل الخ بل باعتبار ان علل ومعلولات لا نهاية لها سواء كانت موجودة في الخارج اولا لا يمكن ان يحصل دفعة من غير تفتيش خارج لان جميع تلك الامور بحيث لا يشذ منه شيء كان الممكن ان لا يوجد هذا الآن الآن الذي اوجد فيه فلم يتحقق هذا المعنى وتحقق خلافه وهو وجودهما في هذا الآن على ما هو المشهور في بعض براهين اثبات الواجب تعالى وظاهر انه لا فرق في هذا المعنى بين الموجودات الخارجية والنفس الامرية ولا يخفى ان حمل كلام الامام على ما ذكرنا وان كان بعيدا في الجملة لكنه ليس بحيث ينقبض منه الطبع السليم ويشمئز كما في بعض التوجيهات البعيدة التي يرتكبونه وينقلونه ناش من التعصب اللجاج فافهم **قوله** اقول يظهر من هذا الكلام ان التقدم اه لا يخفى انه لا دلالة لكلام الشيخ على هذا المعنى اصلا اذ الظاهر ان مراده ان

التغير

هذا التقدم باعتبار استحقاق الوجود اي المتقدم يصير اولا مستحقا للوجود اي يصير الوجود واجبا له ثم يصير المتاخر مستحقا للوجود بهذا المعنى وليس فيه دلالة بل ايماء الى ان هذا التقدم يرجع الى احقية الوجود مع ان احقية الوجود ليس معنى محصلا يصلح لان يبحث عنه في العلوم البرهانية فافهم **قال** الشارح ولهذا خصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود فيه نظر لان كلام الشيخ لا يدل على ان المتقدم لهذا المتاخر هو ذات المتاخر وليس معناه ان هذا المتاخر يكون باستحقاق الوجود ان الذات مستحقة له بل معناه ما ذكرنا في الحاشية السابقة وليت شعري كيف يمكن ان يستنبط هذا المعنى من هذه العبارة واي دلالة لكون المتاخر باعتبار استحقاق الوجود ان يكون الذات مستحقة للمتاخر لا يليق المتبادر من الاستحقاق ان يكون بالذات فاذا كان استحقاق الوجود بالذات كان التقدم والتاخر ايضا بالذات لانهما باعتبار استحقاق الوجود ههنا بالذات محال لا يصح لان الكلام في الممكنات وكيف يمكن ان يكون استحقاق الوجود ههنا بالذات محالا يصح لان الكلام في الممكنات كيف يمكن ان يكون استحقاق الوجود فيها بالذات والشارح وقع في هذه الورطة اقتفاء بالامام حيث قال في تفسير هذه العبارة واعلم ان معناه ان القبلية الحاصلة بالزمان والمكان غير واجبة لان الذي وجد في الزمان المتقدم كان يصح حصوله في الزمان المتاخر وبالعكس كذا القول في القبلية بالمكان فاما القبلية الواجبة فهي ان يكون وجوده هذا من ذلك ووجود ذلك ليس عن وجود هذا انتهى من دون تامل في حقيقة الحال **قال** الشارح واعلم ان المتاخر بالعلية اه هذا ما ذكره آنفا فالاولى ان يحال عليه فافهم **قال** الشارح تحريره في بعض اقسامه يمكن ان لا يختص الكلام ببعض الاقسام بان يراد بكون وجود المتاخر من المتقدم مرجعية للمتقدم في وجود المتاخر لا كونه فاعلا له فافهم **قال** الخ والتساري هنا

سطابق لا لالفاظ الكتاب لان وصول الحصول الخ لا يصلح دليلا لما جعله دليلا عليه من
عدم مطابقة التفسير لمتن الكتاب وانما هو تصحيح لجعل ضمير بينه في قول الشيخ فليس
بتوسط بينه راجعا الى علة التقدم او ذلك الآخر اشارة لما على ما هو في تفسير الشـ
ولا يخفى ان جعل ضمير بينه راجعا الى علة المتقدم او جعل ذلك اشارة اليه بعيد كل
البعد وكانه لهذا فسر الامام العبارة بما فسر او جعل ضمير بينه راجعا الى الوجود
والحصول الذي قبله ظ غير بعيد وكذا جعل الآخر اشارة الى المتقدم فيكون فيه
ما ذكره الخ من انه يصير قول الشيخ في الوجود حشوا ولعل ارتكاب ارتكبه الشـ في
التوجيه اهون من ارتكاب مثل هذا الاستدراك لكن رايت في النسخة التي عندي
من شرح الامام انه نقل اولا عبارة المتن هكذا واما الآخر فليس يتوسط بينه وبين
الوجود وعلى هذا لا ايراد على الامام اصلا بل الظ حمل العبارة على ما حملها اذ حمل الشـ
بعيد بالنسبة اليه نعم نقلها ثانيا كما في هذا الشرح قال الخ وعلى الامام تغيير كلام
الشيخ فيه زيادة كثيرة اه ادخل هذه المسامحة في كلام الشيخ سهل اذ هو دابه وعادته
وكان في موضعها هذا الخ عن توضيح ما وان كان في بعض المواضع ليس فيه ذلك ايضا
بل انما يزيد الابهام والتشويش قال الشـ لو انفرد عن الغير لا استحق العدم يجب
الخارج ان اراد انه لو انفرد عنه وجود الغير فاللزوم مسلم لكن استحقاق العدم ح
ليس لذات الممكن بل العدم علة فلا يتم الاستدلال اذ بناؤه على ان يكون هذا
الحال ثابتا لذاته حتى يلزم كونها متقدمة على ما بالغير الذي هو الوجود وان اراد انفراده
عن الغير مطلق سواء كان وجودا او عدما فذلك محال لا يمكن في الخارج ولا يكون
هذا استحقاق للعدم اصلا وهذا محصل ايراد الامام فافهم قال الخ فنقول المراد انه
لا يكون موجودا ولا معدوما عند العقل الخ هذا مع ما اورد عليه المحشـ يرد عليه انه على هذا

لا يسلم

لا يستقيم الاستدلال الذي ذكره الشيخ من ان العدم اوجب الوجود بالذات والوجود
بالغير وما بالذات متقدم على ما بالغير اذ ح لا يكون هذا الحال بالذات حتى يلزم ان يكون
متقدما على ما بالغير الا ان يتكلف ويق ان ذات الممكن يلزمه عدم حصول العلم به من
مجرد تصور ذاته وكونه بحيث يحصل العلم بوجوده انما يثبت له باعتبار العلم بوجود علته
فيكون ذلك العدم متقدما على ذلك الوجود وهو كما ترى وايضا يرد عليه انه ليس موافقا
لما ذكره الامام في ذيل قوله وجوابه ان الشيخ الخ اذ الظاهر منه ان بناء الجواب على ان الممكن
حال انفراده عن الغير بحسب اعتبار العقل لا يستحق الوجود ولا العدم وهذا اللااستحقاق
يجب ان يكون سابقا على الوجود لانه بالذات والوجود بالغير وما ذكره هنا لا ارتباط له
به اذ بناؤه على ان عدم العلم بوجوده سابق على العلم بوجوده فيجب اذن ان لا يحمل كلام
الخ هنا على ما فهمه المحشـ بل على وجه يوافق ما ذكره آخرا بان يق المراد ان العقل اذا
جرده عن وجود العلة وعدمها اي اخذ الماهية معراة عن وجود العلة وعدمها يجد انها
لا تستحق الوجود والعدم وهذا اللااستحقاق للممكن لذاته وهو ظ والوجود له بالغير وما
بالذات متقدم على ما بالغير فيكون اللااستحقاق متقدما على الوجود وهو معنى الحدوث
الذاتي وعلى هذا يكون مراده من قوله من لا تسبق الوهم الى ان اللاوجود يجب ان يشتمل الى
ان اللاوجود ليس متحققا لذات الممكن حتى يكون متحققا في نفس الامر باعتبار اقتضاء
ذات الممكن بل المتحقق في نفس الامر لا استحقاق الوجود بحسب الذات وعلى هذا
يسلم الكلام من المحذور الفاحش الذي اورده المحشـ من عدم موافقة اوله لآخره و
ان كان يتوجه عليه ايضا ان كون الحدوث الذاتي بهذا المعنى بعيد جدا اذ الظاهر من
الحدوث الذاتي مسبوقية الوجود بالعدم لا بلا استحقاقية الوجود والعدم وكيف
والنسبة اللااستحقاقية الى الوجود والعدم ايضا متساويان في انهما من الغير فلم يسبق هذه

اللااستحقاقية بالحدوث الذاتي ومسبوقية الوجود بالعدم لا لمسبوقية الوجود بالوجود
او العدم بالوجود وان كان الامر فيه هينا وايضا اللااستحقاقية المذكورة قريبة من
الامكان ولا ريب ولا نزاع في كونه متقدما على الوجود مع انه سابق عليه للاصلاح
وظهر منه تقدمه على الوجود فاي حاجة لجعل هذا مسئلة على حدة والاطناب فيه على ان الامام
ذكر هذا المعنى في اصلاح الدليل بعد ما اورد الاعتراض عليه حيث قال اعلم انا اذا
اردنا اصلاح هذه الحجة قلنا الممكن ذاته يقتضي ان لا يكون مستحقا للوجود والعدم
من ذاته فهذه اللااستحقاقية مستحقة له لذاته فيكون لها تقدم على استحقاق الوجود
والعدم وح يحصل منه الحدوث الذاتي انتهى وح لا وجه لجعل هذا الذي ذكره الامام
جوابا عن اعتراضه وبسط القول والاطناب فيه على ما فعله الش وعلى اي حال حمله على
هذا اولى من حمله على ما حمله المحش لان فساده في غاية الظهور هذا ثم لا يذهب عليك
انه يمكن حمل كلام الح على الجواب الحق الذي ذكره المحش في توجيه الكلام اذ ليس فيه
ما يابى عنه ويمكن جعل ما ذكره الح اخرا ايضا موافقا لهذا المعنى بتكلف كما يمكن
جعله موافقا للمحمل الذي حمل عليه المحش ايضا بتكلف كما لا يخفى وعلى هذا وان اندفع
عنه ايراد المحش لكنه فاسد ايضا على ما سنذكره فتدبر قوله فهو في تلك المرتبة كانت
مجردة اه هذا مما لا محصل له اصلا لانه ان اراد ان الحكم حال تجريد العقل له عن وجود
العلة وعدمها بل عن وجود نفسه وعدمه مجرد في الواقع عن الوجود والعدم ففيه انه
ظاهر اذ في هذا الحال موجود في الذهن قطعا واما في الخارج فاما موجود فيه او معدوم
لا يخلو عن احدهما وان اراد انه مجرد بحسب فرض العقل فمسلم لكن لا يجدي نفعا في المقام
اذ تجرده بحسب الفرض ليس حالة واقعية له ولا له بحسب الذات حتى لو قيل انه
متقدم على الوجود الذي هو بالغير لا اقول ان التجرد الفرضي ليس حالة واقعية له

في

حتى لو قيل انه خلاف الواقع بل انه باعتبار الفرض لا يصير التجرد حالة واقعية له وان
كان التجرد الفرضي حالة واقعية وهذه الحالة وان كانت واقعية لكنها ليست
بالذات قطعا ولا يلزم تقدمها على الوجود من الاستدلال الذي ذكره بل ليست
متقدمة في الواقع ايضا اذ انه يجوز ان يوجد الشيء من دون ان يفرض العقل مجردا
قبله ولو فرض تقدمها ايضا لما كان مطلوبا في هذا المقام اذ ظاهر انه ليس المقصود هنا
ان وجود الممكن مسبوق بفرض تجرده عن الوجود والعدم وانه الحدوث الذاتي
وكذا لا يريد تقدمها على فرض وجودها الذاتي وان اراد انه مجرد في نظر العقل بمعنى
انه لا يلاحظ العقل وجوده ولا عدمه ففيه ايضا ما قد علم مما ذكرنا من عدم كونه بالذات
وكونه غير متقدم وكون تقدمه غير مقصود في المقام ثم ما ذكره من ان الماهية في تلك
المرتبة اي حال تجريدها عن الوجود والعدم ليس لها الوجود والعدم و
بان هذا ليس ارتفاع النقيضين المستحيل البطلان لان في هذه المرتبة لا يلزم ان
لا يكون موجودا ولا معدوما في الواقع بل العقل جردها عن الوجود والعدم وهذا
لا حاجة له الى تصحيح ما ذكره المحقق الدواني في جواز ارتفاع النقيضين بحسب
المرتبة ليس في هذا المقام بل هو مقام آخر والمحش خلط بينهما كما لا يخفى عند التامل
في المقاييس سلمنا ان لها في هذه الحالة اي حالة تجريدها العقل لها عن الوجود والعدم
مرتبة ليست له في هذه المرتبة لا الوجود ولا العدم بالمعنى الذي حققته لئلا
يلزم ارتفاع النقيضين لكن ظاهر ان هذه المرتبة وهذه الحالة ليست ذاتية لها
اذ هذه المرتبة انما يحصل لها حالة تجريد العقل لها عن الوجود والعدم وكذا ما
يكون في هذه المرتبة ولا شك ان التجريد ليس لها بالذات ولا واقعا ذاتيا ولا
ايضا يجب ان يكون متقدما على الوجود كما ذكرنا انه يجوز ان يوجد الشيء من دون

ان يجرده العقل عن الوجود والعدم فيلزم تساويهما، اريد الوجود في الخارج او في
الذهن غاية الامر انه يلزم ان للممكن لذاته ان يكون بحيث يصح ان يجرده العقل
من الوجود والعدم وهذا المعنى لما كان له لذاته فكان معه ما علل الوجود الذي له
بالغير وظ ان هذا ليس المعتمد بالحدوث الذاتي ولا يرجع محصله الا الى ان الممكن
لما لم يكن عين الوجود يجوز ان يجرده العقل عن الوجود والعدم بخلاف الواجب تعالى
فانه لا يجوز في حقه تعالى ذلك لانه عين الوجود بزعمهم وهذا هو بعينه مسئلة عينية الوجود
في الواجب وزيادته في الممكن وليس مسئلة اخرى لا يصلح لان يذكر علىحدة وعلى تقدير
كونه صالحا للذكر علىحدة ظ انه ليس المعتمد بالحدوث الذاتي وان اريد بما ذكره معنى
آخر فليبين حتى ينظر في صحته وفساده اذ لا يفهم منه معنى غير ما ذكرنا الا ان يرجع ايضا
الى ما ذكره الامام من لا استحقاقية الوجود وقد عرفت حاله مع ان حمله عليه بعيد كل البعد
بل لا يصح اه ولو فرض صحته فاي ضرورة كانت تلجئه الى ايراد هذا المعنى بمثل هذا
الكلام الطويل الذيل وهذا الاطناب والاسهاب وبالجملة ليس في هذا المقام معنى
اقرب مما ذكره الامام وهو ايضا كما عرفت فتامل قوله ومن المعلوم ان الذي
على ما قررنا حق الخ قد عرفت حال حقيته حق العرفان قال الخ ومعناه سلب استحقاق
الوجود لا استحقاق اللاوجود لا يخفى ان استحقاق الوجود لا يمكن ان يراد به استحقاق
الوجود بالذات حتى يكون سلبه صحيحا اذ الاعم منه وما بالغير لا يصح سلبه قطعا وعلى
هذا لو جعل اللاوجود عطفا على العدم ايضا في كلام الشيخ لما كان فيه محذورا اذ
يصح ان الممكن يستحق اللاوجود لذاته اي يستحق ان لا يكون موجودا لذاته فلا
فائدة في العدول عن كونه معطوفا عليه الى غيره فالاولى ان يقال والشارح ليس
لاجل انه يرد السؤال عليه دون غيره كما ذكره الخ بل لاجل انه لو كان معطوفا على

العدم

العدم لكان معناه استحقاق العدم الذي كان معطوفا عليه فيجب ان يحمل على انه
معطوف على يستحق العدم حتى يصير المعنى ان الممكن حال ما لا تزاد عن الغير يجب
الخارج يستحق العدم ويجب العقل لا يستحق الوجود ولا العدم على ما فصله الشارح وان
كان يصح ان يقال انه يستحق اللاوجود لذاته ايضا فتامل قال الخ عدم العلة
ليس غيرا في الخارج ان فيه ان ان اريد انه ليس غيرا موجودا فمسلم لكن لا يكفي في
المقام اذ الاستحقاق العدم مستند اليه وان لم يكن موجودا وان اريد انه ليس غيرا
اصلا فبطلانه ظ وان قيل ان اصطلح هنا على ان اريد بالغير الغير الموجود
ويكون المراد ان الممكن اذا كان منفردا من الغير في الخارج بهذا الاصطلاح كان
مستحقا للعدم فلا مشاحة فيه وسلم ايضا انه يكون مستحقا للعدم لكن لا يتم الدليل
بمجرد ذلك اذ هذا الاستحقاق ليس في الواقع لذاته حتى يكون متحدا ماله بالغير وكان
قول الخ بعيد هذا وبث ان استحقاق العدم للممكن ليس بحسب الذات اشارة الى
ما ذكرنا فافهم قال الشارح وتقرير الكلام كل موجود لذاته جزم بان هذا الكلام من الشارح
شديد الانطباق جدا على المعنى الذي ذكرنا من ان الماهية بحيث يصح ان يجرده العقل
من الوجود اذ ليس الوجود عينه لكن قد عرفت حاله وعلى هذا ينبغي ان يحمل قوله
وتقرير النتيجة ان يجرد تلك الماهية اه ان كونها بحيث يصح ان يجرد يكون لها
قبل وجودها بالذات لا تجردها بالفعل فافهم قوله اقول فيه انه لا يخفى انه كان
مراد الخ انه لما اورد الشيخ في هذا الفصل المدعى بلا دليل كان يشبه الفضول بحصر
بالتنبيه فلذا صدره به ولزوم كون المدعى واضحا فيما صدر بالتنبيه اذا هو اذا
لم يبرهن عليه في فصل آخر فافهم قوله بل الوجه ان يقال الا الوجه ان يقال غرض
الشيخ من هذا الفصل ليس التنبيه على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة بل

بل الغرض تفصيل ما يحتاج اليه الخ وما به يتم العلة وقوله وجب وجود المعلول
بناء على انه يكذا في الواقع وسيبين عليه ليس الغرض ذلك بل مجرد الوقوع
الى يرى الى قوله بعد ذلك لم يبعد ان عنه فافهم **قوله** قلت المراد
بقولنا الشيء ما لم يجب وجوده الى آخر الحاشية لا يخفى ان ما ذكره القايل من قوله الا
لزم وجوب تحقق جميع اللوازم في انفسها لم يرد به انه يلزم وجوب وجود اللوازم
لذواتها اي يلزم ان يكون واجبة الوجود لذواتها حتى يجاب عنه بما ذكره المحشي
بقرينة قوله ولهذا قالوا فرق بين المشروطة بشرط الوصف والمشروطة
ما دام الوصف ضرورة ان في المشروطة ما دام الوصف ليس وجوب المحمول وجوبا
ذاتيا بهذا المعنى وكيف يتوهم احد ان قولهم يجب وجود المعلول عند وجود
العلة انه يجب وجوده لذاته بل ما راد بالوجوب في نفس الوجوب المطلق
الواقعي الذي يريدونه في الفرق بين المشروطتين بانه ان الوجوب في المشروطة
بشرط الوصف هو وجوب تحرك الاصابع مثلا بشرط الكتابة لا في زمانها حتى
انه لا يجوز ان لا يكون التحرك في ذلك الزمان في الواقع باعتبار ان لا
يكون الكتابة ايضا والوجوب ما دام الوصف هو ان يكون التحرك في ذلك
الزمان واجبا في الواقع وذلك بان يكون الكتابة ايضا واجبة وهكذا
علتها وعلة علتها والحاصل ان الوجوب الاول بالنظر الى مفهومه لا يستلزم
وجوب علته الوجوب والثاني يستلزمه لكن ليس وجوبا بالذات بل بالعلة ايضا
وانت خبير بان الشيء ما لم يجب في الواقع بالمعنى الثاني لم يوجد وان الوجوب
الاول ليس بعيد اذ هو حاصل في صورة تسلسل العلل الى غير النهاية مع انه
لا يفيد في وجود شيء على ما بين في موضعه وعلى هذا يندفع جواب المحشي فان

قلت

قلت كان القايل هو المحشي ايضا وهو اعرف بمقصده فلعله لم يقصد ذلك
الذي ذكرته بل المعنى الآخر قلت على هذا يرد عليه انه يظهر من كلامه انه لم يحصل
معنى المشروطة على ما ذكرنا وتوهم ان معنى ما دام الوصف هو الوجوب
الذاتي والا فالوجه في تعليل هذا الفرق بما ذكره وهذا محذور عظيم وايضا
نقول لا يصح ان يكون مراد القايل هذا بل نقول انه يمكن الفرق بين المشروطتين
المصدرة احديهما بالتسمية والاخرى بالاشارة بهذا الوجه وح لا يرد ما اورده
اورده المحشي هذا تم لا يخفى انه وان لم يرد ما اورده المحشي لكن يرد ان
ما سيذكره الشيخ في الفصل الآتي لا يثبت ازيد من الوجوب بشرط الذي
اعترف القايل بانه ظهر في هذا الفصل لا الوجوب المطلق الواقعي كما هو المط
لكن لا يذهب عليك انه عند التامل وامعان النظر كانه يمكن استنباط الوجوب
المطلق الواقعي منه كما يظهر عند التامل ثم انه يمكن ايراد نظير هذا الايراد على
الوجه الذي فهم المحشي ايضا من كلام القايل فافهم **قوله** والجواب ان مراده انه
لم الخ لا يخفى ما فيه من البعد والاولى ان يق ان قول الشيخ لم يبعد ان
يجب عنه الظاهر منه ان عدم البعد على تقدير وقوع ما جوزه لا على تقدير
جوازه كما هو الشايع في مثل هذه العبارة فالاخرى وجب ان يقول بل
لم يبعد وجب ولئن تنزلنا عن ظهوره في ذلك فلا شك انه يحتمل العبارة
ان يكون عدم البعد على تقدير الوقوع فيوهم ما هو خلاف الواقع فيجب اولا
ان يقول وجب لئلا يتوهم ذلك لا يق وجب ايضا يوهم ان يكون الوجوب
على تقدير الجواز وهو ايضا خلاف الواقع لان هذا التوهم بعيد جدا لا يخطر
ببال احد وكيف يتوهم احد ان هذا الجواب يوجب وجوب ذلك فتامل **قوله**

اقول فيه نظر اذ المفروض ان الوجود اولى آه فيه نظر اذ مراد الح انه اذا كان له
بحيث يمكن ان يصدر عنه تارة ويمكن ان لا يصدر عنه اخرى فاذا كان الى
كلا الحالين المحقق بمجرد الرجحان فقط لكان ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساويين
على الآخر لا لمرجح وهو بعينه ما ذكره المحشي في الصواب فاندفع هذا النظر فتدبر
قال الح ولا مخلص عن هذه الشبهة عندي الا بالفرق آه فيه نظر اذ على تقدير
معقولية هذا الفرق نقول هل تخلف العالم عن الله تعالى امر واقعي نفس امري
ام مجرد الفرض والتوهم والثاني ظاهر انه خلاف الاجماع الواقع بين المليين
وعلى الاول نقول اذا كان العالم متخلفا عن الله تعالى في الواقع بحيث يتوهم
لعدم استعداد ازلي فهذا الاستعداد لا بد له من راسم وهو الحركة عند الحكماء
فلزم القدم ايضا وان قلنا بجواز الترجيح من دون مرجح وتخلف المعلول عن علته
التامة فلم يجد هذا التجويز اصلا وان منع توقف تحقق هذا الاستعداد على الحركة
والجسم فليمنع اولا ذلك وليقل ان الزمان امر وهمي منتزع من بقائه تعالى ولا
يحتاج الى حركة ومتحرك وهو مع كونه وهميا نفس امري ويجوز ان يكون اجزاؤه
شرائط ومعدات لوجود الحوادث فيمكن ان يكون العالم بجملته حادثا ويكون
حدوث اول صادر موقوفا على انقضاء جزء معين ازلي من الزمان كما يقول
الحكماء في حدوث الحوادث بعينه لا يقال نعم لا يجوزون ان يكون اجزاء
مثل هذا الامر الوهمي شرائط لوجود شيء في الخارج لانهم اذا جوزوا كون
التخلف الواقع في نفس الامر بين الله تعالى وبين العالم باعتبار هذا الامر فلم
لا يجوزوا ذلك الفرق بحكم ثم لا يخفى ان الحكماء ايضا لم يمكنهم ان يقولوا ان مثل
هذا الامر لا يجوز ان يكون له مدخل في وجود الاشياء في الخارج لان المشهور

بينهم

بينهم سيما من زمان الشيخ ان الحركة القطعية والزمان لا وجود لهما في الخارج وانما
الموجود الحركة التوسطية والآن السيال وظاهر ان وجود الحوادث وصحة ارتباطها
بالقديم انما يكون من جهة توسط الزمان والحركة القطعية وهما غير موجودين
في الخارج بل في نفس الامر فاذا جوزوا هم ذلك فليجوزوا ايضا هذا بلا فرق
اذ ظاهر ان وجود الحركة التوسطية والآن السيال لا يؤثر في الفرق اذ كما انهما
منشأ انتزاع الزمان والحركة القطعية عندهم كذلك ذات الله تعالى منشأ
انتزاع الزمان على هذا القول فاذا كان وجود منشأ انتزاعهما في الخارج
كافيا في هذا المرام فهو متحقق على هذا القول ايضا فلم يبق شيء سوى ان يقول
الحكماء ان انتزاع الزمان لا يمكن الا من الآن السيال والحركة التوسطية
وهو ليس الا مجرد ادعاء من دون دليل ولا برهان وقد فصلت القول فيه فيما
سبق فتذكر قوله وليس فيه تحقيق لان الترجيح بلا مرجح آه قد قال بعض
المجوزين للترجيح بلا مرجح اه انه لا يقول بان الفاعل المختار يجب ان يحقق
ان الارادة حتى يصدر منه شيء بل نقول ان الفاعل الذي له القدرة و
الشعور له ان يفعل كلا من طرفي الفعل لا بان يحدث له ارادة موجودة بل
الارادة والاختيار امر منتزع من الفاعل بعد صدور الفعل ويرجع محصله
الى انه فعل احد طرفي الفعل من دون وجوب ولزوم وعلى هذا لا يلزم ما ذكره
المحشي من لزوم الترجيح من دون مرجح لكن لا احد ان يقول الفاعل اذا كان
في حال الفعل والترك بحاله من دون تغير اصلا في شيء فيه لا في علمه وتصوره للنفع
والشفاعة الى جهات الفعل ولا في سنه ومزاجه ومعاشريه وكذلك فلا معنى
لصدور الفعل عنه تارة وعدم صدوره اخرى وليس ذلك الا مجرد الاتفاق الباطل

بالا تفاق ولا رجحان لترجيح احد بهت وبين على الآخر من دون مرجح على هذا
الترجيح في الاستحالة بل بهامت وبان في هذا المعنى ككفتي ميزان لا يرجح احديهما
على الاخرى من دون شك وريبة اصلا والمنازع مكابر لمقتضى عقله ان كان
له عقل وكذا الحال في الفاعلين المختار وبين وكل جهة ا ذا فعل احدهما
شيئا وتركه الآخر فتدبر **قوله** ومع تجويز تلك الاحتمالات او الاحتمالات ان
تلك الاحتمالات كلا او بعضا ما لا يغني من الاجماع الذي يدعون الكليون
شيئا اذ ظاهر ان اجماعهم على انه كان الله تعالى ولم يكن معه شيء اصلا وعلى
الاحتمالات التي ذكرها لا يتحقق هذا المعنى كما لا يخفى فلا بد من التمسك بما ذكرنا
آنفا فافهم **قوله** مع ان الاول خلاف ما برهن عليه الشيخ انه يفهم منه ان
كلا من هذين الامرين مخلص عليحدة في هذا الالزام احدهما ذكره الشارح بقوله
وهذا مما لا نزاع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار لا يصدر
الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب وثانيهما ذكره المحشي ههنا وليس كك
بل هما ما ذكره الشارح على سبيل ما ذكره المحشي فان كون صدور الفعل عن الفاعل
المختار على سبيل الصحة لا الوجوب بناء على جواز ان يرجح المختار احد
مقدوريه من دون مرجح ومن هذا ظهر ايضا ما في قوله ان الاول خلاف ما برهن
عليه الشيخ وانه مستلزم للترجيح بلا مرجح لان ما ذكره الشيخ انما ينفي الاول بعد
التمسك باستلزام الترجيح بلا مرجح ثم لو صح هذا المذهب كما نقل آنفا عن بعضهم
وابطل بما ذكرنا لكان ذلك لا بطال ابطال الامرين جميعا لا لاحدهما فقط فافهم
قال الشارح وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه الخ تفصيل الكلام في
الايراد على هذا المقام ان يقال ان اريد انه يلزم من صدور اثنين تحقق هذان المفهومان

سواء كان متقدمين على الصدور ام لا وسواء كانا موجودين او اعتباريين فنقول
ان هذا مسلم لكن لا ينفع في المطلوب اما اولا فللنقض بصدور الواحد اذ لا شك
انه عند صدور الواحد ايضا يتحقق مفهومان متغايران احدهما كون العلة بحيث
يصدر عنه المعلول وثانيهما كونه بحيث يتقدم عليه وظ ان التقدم غير الصدور على
ما صرح به الشارح سابقا من ان التقدم معنى بديهي عن ان يتر فلو تم هذا الدليل
لزم ان لا يصدر الواحد ايضا عن الواحد الحقيقي واما ثانيا فلانا نقول مرادهم بالواحد
الحقيقي ان كان ما لا تكثر فيه اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا سواء كان قبل صدور شيء
منه او بعده فح وان صح انه لا يمكن صدور الكثرة عنه لكن هذه المسئلة مما لا جدوى لها
اذ لا يوجد واحد حقيقي كك لان الله تعالى الذي هو المقصود الحقيقي من وضع هذه المسئلة
ظ انه ليس كك فانه متكثر بغيره تعالى ولو فرض وجود واحد حقيقي كك فكما لا يمكن صدور
الكثرة عنه لا يمكن صدور الواحد ايضا على ما علمت وان اريد ان هذين المفهومين
لا بد ان يتقدم على الصدور سواء كانا موجودين ام لا ففيه اولا ان التقدم مم
بل لا يتوقف الصدور الا على ذات العلة واما مفهوم كونها بحيث يصدر عنها
المع فلا وهو ظ وثانيا انا سلمنا تقدمهما لكن لما جاز ان يكونا اعتباريين فلم لا يجوز
ان يصدر عن الواحد الحقيقي الذي هو المقصود في هذا المقام اعني ذات الله تعالى
امران مختلفان ويكون صدورهما باعتبار هذين المفهومين الاعتباريين وعدم
تحقق المفهومات الاعتبارية في ذات الله تعالى غير مسلم ولو قيل ان هذين المفهومين
ايضا لما لم يكونا من الاعتباريات المحضة بل من الاعتباريات الواقعة في نفس الامر
فلهما ايضا صدور عن ذات الله تعالى ويتوقف صدورهما على مفهومين آخرين
على ما سلمته من التوقف وهكذا فيجاب بان التسلسل في الامور الاعتبارية جائز مع انه

يمكن ان لا يلزم التساوي ايضا بل يصح نحو ما يصح الشيء عند الكثرة فيما بعد وان اريد
ان هذين المفهومين يتقدمان ولا بد ان يكونا وجوديين في نفس الامر او لا فلا نسلم
كما عرفت وثانيا الوجودية اذ لا منع في ان يكون الامر الاعتباري له
مدخل في وجود الامر الخارجي بعد ما كان الفاعل امرا موجودا كالوجود
في عدم المانع ونحوه وان اريد بهذين المفهومين لا ما هو الظاهر منهما
بل انه لا بد في كل صدور من خصوصية بمعنى ان الفاعل لا بد ان يكون
له خصوصية بالنسبة الى فعله بحيث لا يكون له تلك الخصوصية بالنسبة الى امر
وح يجاب بانا لا نسلم ان العلة يجب ان يكون له خصوصية بالنسبة الى معلوله بحيث
لا يكون له تلك الخصوصية مع غيره ام بل لا بد ان لا يكون له تلك النسبة الى
ليس معلولها ولو قبل الخصوصية المشتركة لا يصير منشأ لخصوص العلل قلنا ان
الخصوصية المشتركة لا معنى لها الا ان ذاتا واحدة لها ارتباط بهذا وهذا بحيث
يصدر عنها كل من تلك الامور وهذا عين المحذور فيه ومن يدعي بطلانه فعليه البيان
ودعوى البداهة غير مسموعة ولو تنزلنا وقلنا ان العلة لا بد ان يكون لها خصوصية
بالنسبة الى المعلول ليس لها بالنسبة الى غيره مطلقا فنقول ان هذا المعنى على
تقدير صحته ظاهر انه لا يلزم بالنسبة الى مجرد ذات الفاعل بل لو كان ولا بد
فانما هو بالنسبة الى مجموع العلة المستقلة وح نقول يجوز ان يكون فاعل واحد
له جهات اعتبارية ويكون له بكل جهة خصوصية مع امر ليس له تلك الخصوصية مع
غيره وبهذه الجهات يصدر عنه امور متكثرة وقد عرفت انه لا خلل في الجهة
الاعتبارية في صدور الامر الخارجي عما لا يجري فيه وعرفت ايضا انه يجوز تكثر
الجهات الاعتبارية بالنظر الى الواحد الحقيقي المعتبر في المقام اي اذا

وعلى هذا لا يتم المرام اه ونعم ما قال الامام في هذا المقام والعجب من الحكماء
كيف قنعت نفوسهم في مثل هذا الاصل الذي فرعوا عليه شطرا من مباحثهم
بهذه الحجة الضعيفة والخيال الوهمي انتهى ثم لو اكتفى في المدعى بان صدور
الكثرة لا بد له من جهات كثيرة في الفاعل وان كانت اعتبارية متمسكا بالخصوصية
التي ذكرنا لما كان بذلك البعد لكن لا ينفعهم في المباحث التي يستعملون تلك
المقدمة مثلا اثبات العقل بانه لا بد ان يصدر عن الله تعالى امر واحد وهو ليس
الا العقل اذ على تقدير تجويز صدور الكثرة باعتبار الجهات الاعتبارية يجوز
صدور الكثرة عنه تعالى ايضا باعتبارها لما علمت من امكان تحقق الجهات له تعالى
فتامل قال الخ لا اشكال عليه الا ان يقال انه قد عرفت ما فيه من الكلام مفصلا
قال الخ وما يوضح هذا ان كل ممكن اه لا يخفى على المتامل انه لا توضيح فيما ذكره بوجه
لم يات بشيء في هذا الكلام فيه شائبة التوضيح بل انما اتى ببعض زيادات لا دخل له
في المقام قطعا فليت شعري من اين توهم توضيحا وحكم به فتدبر قوله ولا
يمكن كونه واجبا لكونه عارضا فيه ان العارض ان لم يمكن كونه واجبا لكونه عارضا
لكن لا حجر في ان يكون علته واجبة فلا يلزم التسلسل وايضا يلزم على هذا الايراد في نفس
التركيب ايضا بان الجزء ايضا لا بد ان يكون له علة فان جاز ان الجزء او علة علته
يكون واجبا فهو الجواب في العارض ايضا والتقرير المطابق لكلام الشيخ ان يقال
اللازم اما التسلسل او التركيب بان في كل مرتبة لا يكون الحيثية من مقومات العلة يكون
من لوازمها وعاد الطلب جدعا وعلى هذا لا يرد الايراد الآخر فتدبر قوله
وفيه ما فيه وجهه غير ظاهر وكانه انه على هذا لا مدخل فيما نحن فيه اذ لو كان الخصوصية
هي الوجوب فح كان المعلولات صادرين عن علتين الممكن والواجب ولا يليق

انزع انها صادرا عن شي واحد من جهتين او ان الكلام ههنا في خصوص الواجب
على ما ذكره الخ فلا يتجه هذا الايراد فافهم **قوله** اذ المراد بوحدة العلة ههنا
ح لايق لعله لم يوجد علة واحدة بهذا المعنى فيصير البحث عن هذه المسئلة ضائعا
لان المراد ما به عين ذات العلة امر موجود لا ما يعم الاعتباري ايضا بناء على ان
المصدرية لا بد ان يكون موجودة وعلى هذا الواجب تعالى كذلك اذ لا يتوقف
فعله الاول على امر موجود غير ذاته اذ لا موجودية غيرها وهو ظاهر لكن يرد ان ما
على المجوزين التسلسل بطريق التعاقب وقدم العالم انه يجوز ان لا يكون للواجب
تعالى فعل اول بل يكون كل فعل منه مسبوقا بفعل آخر لا يجامعه في الزمان وعلى هذا لا
يلزم في مرتبة من المراتب ان يكون فعله واحدا حقيقيا فايدة هذه المسئلة
لايق الغرض من وضع هذه المسئلة اثبات ان فعله الاول تعالى يجب ان يكون ازليا
لانه لا يقبل الكون والفساد واذا كان ازليا فلا يمكن ان يكون مادته صادرة اولا
صورية على ما بينوه في دليل اثبات العقل ولا يمكن ايضا ان يكون الواسطة امرا من الامور
الغير المتناهية المتعاقبة التي قدمنا لان كلا منها حادث ولا يمكن ان يكون واسطة
لصدور القديم فلا بد ان يكون الواسطة هي العقل فان قلت لعله يكون نوع قديم في
ضمن تلك الحوادث كان هو الواسطة فلا حاجة الى العقل قلت هذا النوع القديم على
هذا كان صادرا اولا فلا بد ان يكون واحدا ويلزم المط الا ان يق لعل النوع لا
يحتاج الى علة علحدة سوى علل الافراد والتكثر في علل الافراد فيمكن فيه موجود
وكان مع ذلك يمكن ان يكون النوع نفسه من دون خصوصية فرد واسطة في صدور
المجرد على ان ما ذكروه في امتناع الكون والفساد على تقدير تمامه كانه لا يبطل العدم
بالمرة وحدوث جسم آخر مكانه كما يظهر بالرجوع الى الفهم وايضا يمكن ان يق

ش

على ايم على ما يذكر من الاعدام بالمرة مع ان الامور الغير المتناهية التي ذكرتم لا بد
ان يكون باعتبار الحركة على ما هو زعمهم والحركة لا بد لها من جسم فيصح ما ذكرتم بان
يكون اجسام غير متناهية متعاقبة وح فاما ان يعدم كل جسم بالمرة ويحدث بعده
جسم آخر وهو ح كما ذكرنا او يبقى شي فيلزم ان يكون شي ازليا ونقل الكلام اليه
كما قررنا آنفا وفيه ايضا انه يجوز ان لا يعدم الجسم الذي يعدم مثلا بالمرة بل يبقى
جزء منه في الجسم الذي يحدث بعده ثم عند عدم ذلك الجسم يعدم ذلك الجزء ويبقى
جزء آخر منه في الجسم الحادث بعده وهكذا فلم يلزم عدم جسم خاص بالمرة ولا
ازلية شي اصلا الا ان يق كل جسم وان لم يعدم بالمرة مرة واحدة لكنه عدم بالمرة
مرارا او على التدريج وكانه ايضا ح على ايم وايضا يمكن ان يق على رايهم من ان
الحادث لا بد ان يكون مسبوقا بمادة ان في هذه الاجسام المتعاقبة ذكرتم لا بد
ان يكون مادة قديمة وننقل الكلام اليها ونقول ان طبيعة الصورة الكلية في
ضمن الصور الحادثة لا يكفي في وجودها على ما بينوه في مبحث تلازم الهيولى والصورة
بل لا بد من امر آخر وهو العقل هذا ثم لا يخفى ان هذه المسئلة وان كان عمدة
فايدتها في حق الله تعالى لكن قد يفيد في بعض موادها ايضا كما يظهر من تتبع مسايل
فنون الحكمة وح لو تم ما ذكره المحشي فليس بحيث لم يفد اصلا وان قلنا بانه لم
يفد في مادة فعل الله تعالى فتامل **قوله** فلا يحسن قوله يلزم منه تركبها واما بل
المتعين هو القسم الاول ح عدم الحسن كانه انما اذا اخذ الواحد بالمعنى الذي وهو
ان لا يتوقف فعله على امر غير ذاته اصلا فيصير المسئلة هكذا الواحد بهذا المعنى اذا صدر
عنه امران لا بد ان يتكثر ذاته اي يكون مركبا اذ صدور الامرين بدون تكثر في
جانب العلة ح على ما بينه والمفروض انه لا يتوقف الفعل على غير ذاته فلا بد ان

يتركب ذاته فظهر ان المتعين هو القسم الاول ولا يصح القسمان الآخران وفيه نظر
اما اولا فلانه مبني انه اخذ الغير شاملا للجزء ايضا وعلى هذا كما لا يصح القسمان الاخران
لا يصح القسم الاول ايضا بل يجب ان يق الواحد بهذا المعنى لا يمكن ان يصدر عنه
امران اصلا لان صدور الامرين موقوف على تكثر في الجملة من جانب العلة و
المفروض ان لا تكثر فيه اصلا فظهر ان ما ذكره انما يصح لو لم يأخذ الجزء بل الحق ما ذكره
واما ثانيا فقد اغمضنا عن ذكر الجزء ونقول لا يلزم ان يحرر المسئلة على النحو الذي
ذكرنا حتى يلزم ما ذكر بل تحررها هكذا الواحد اذا صدر عنه شيئان فلا بد من تكثر فيه
اما في ذاته او في وجوده او غير ذلك كما هو ظ كلام الشيخ وح ذكر القسمين الاخيرين
مما لا بد منه فكيف يكون غير مستحسن ولو وجه كلام المحشي بان مراده ان ذات العلة
ح هي مجموع الامور فيلزم التركيب في الذات قطعا ولا حاجة الى القسمين الاخرين
مع ما فيه فافهم **قوله** وقول الشيخ فهو منقسم الحقيقة ظ في تركب الذات ايضا مراده
ان ظ كلام الشيخ ايضا يؤيد ما ذكرنا من انه متعين القسم الاول فقط وقد عرفت
حال تعين ذلك القسم ويرد ايضا انه كيف يمكن ان يحمل كلام الشيخ على هذا المعنى
بعد تفصيله قبل هذا الى الحيثيتين اما من مقومات الماهية او الوجود او بالتفريق
نعم لو وجه كلام المحشي بالنحو الآخر الذي ذكرنا وكان مستقيما لكان له تاييد بكلام
الشيخ وجه وان كان مع ذلك ايضا يمكن ان يق ان الشيخ فصل ولا التركيب الى
الاقسام الثلثة وان رجعها اخرا الى التركيب في الذات فالشارح اذا كان اورد الكلام
على وفق آخر لم يكن غير مستحسن اصلا فتدبر **قوله** هذا دخل على المنع الاول الظاهر انه
خبط اذ لا دخل له بالمنع الاول اما اولا فلانه لا وجه لان يق اللازم اذا كان خارجا
عن الشي عارضا له لا بد ان يكون موجودا المطور فاذ قطعا فكيف يعقل مثل

الله ولي التوفيق

هذا السؤال واما ثانيا فلان جواب السؤال يصرح في غاية السقوط على ما بينه المحشي
وكيف يصح من مثل الحق الاتيان بمثل هذا الكلام الذي في غاية الضعف والحق ان
هذا دخل على المنع الثاني التقريب منه حاصله ان اللازم اذا كان خارجا عن الشي
عارضا له لا بد ان يكون معلولا لان المعروض له علية بالنسبة الى العارض قطعا وان
لم يكن علة فاعلية وانما نفى الجزئية لان اللازم اذا كان جزء الشي لا يكون معلولا له
لان الجزء لا يعلل وهذا الكلام مستقيم لا غبار فيه ويكون الجواب ايضا مستقيما في مقابلته
وحاصله ان حيثية العلة انما يجب تحققها في العلة الفاعلية لا في كل علة فح اذا كانت
الحيثيتان المذكورتان عارضتين لذلك الواحد لا يلزم الا انه لان ذلك الواحد وان كان علة
لهما في الجملة على ما ذكرت لكن يجوز ان لا يكون علة فاعلية فلا يلزم تحقق حيثيتين آخرين
لان الحيثية انما هي في العلة الفاعلية فافهم وتثبت **قال** الخ فنقول حيثية العلة اه
قد عرفت ما هو التوجيه الصواب له ويرد على هذا التوجيه ايضا ان الحيثية التي في العلة الفاعلية
ان اريد بها ما هو الظاهر من قولهم وهو مفهوم انه يجب عنه كذا فتحقق هذا المفهوم لا
شك انه يتحقق في غير العلة الفاعلية ايضا وان اريد بها الخصوصية على ما قرره فنقول
لا شك انه ايضا كما لا بد للعلة الفاعلية من خصوصية الى المعلول الخاص ليصير مرجحا لصدور
ذلك المعلول فكذا القابل بل ساير اجزاء العلة التامة كما لا يخفى فالتخصيص بالفاعل مما لا
وجه له الا ان يق تخصيصها بما سوى الفاعل كانه يمكن ان يحصل بالوجوه الاعتبارية
والجهات الانتزاعية لكن خصوصية الفاعل لا بد ان يكون امرا موجودا وهذا هو وجه
الفرق وقد عرفت ما فيه ايضا سابقا وايضا على هذا لا يحسن هذا الجواب في هذا المقام
اذ الكلام ههنا ليس في وجود الحيثية حتى يفرق بين حيثية الفاعل وغيرها بل في اصل
الحيثية ومعلوليتها فالمانع منع المعلولية والقابل اشبهها بالعروض وما كان في

الكلام في الوجود وعدمه فكان المناسب ان يق في جواب القايل انه غير القابل
وان كان حيثية العلة ايضا لكن حيثية لا يلزم ان يكون موجودة حتى يلزم الشه
بخلاف حيثية الفاعل التي هي الخصوصية فانها يجب ان يكون موجودة على ما بين
فافهم **قوله** اقول ويرد على جوابه انه آه قد عرفت حقيقة الحال **قوله** واثبت حجر
بان تقرير الدليل لا يتوقف آه فيه نظر لانه اذا كان غير الذات علة للخصوصية حتى يلزم التركيب
اذ الشه بانه ان نفرض ان آحاد عنه شيئان احدهما باعتبار ذاته المخصوصة و
الآخر باعتبار خصوصية اخرى هي صفتها واذا كانت هذه الصفة معلولة للامر آخر لا يلزم
ان يثبت او يحصل تركيب في امر آخر اذ يجوز ان لا يكون ذلك الامر الآخر معلولا بل يكون
واجبا وهو ثلث وايضا لزوم التركيب في شئ آخر لا فايده فيه اذ الغرض كل ما يحصل منه
شيئان لا بد ان يكون مركب لا انه بعينه لا بد ان يكون مركبا لا انه يلزم ان يكون تركب
ولو في شئ آخر الا ان يق لما كان الغرض الاصلي من هذه المسئلة نفي عن الله تعالى فاذا
ثبت انه يلزم من صدور شيئين منه تركيب في الجملة يمكن ان يلزم بتوسط مقدمات
اخرى التركيب في ذات الله تعالى من ذلك وهو كما ترى ثم قد عرفت انه على هذا
التقدير يلزم التسلسل ولا ينقطع بالتركيب فافهم **قال** الحق لان الشيخ غرض الدلالة
في الله تعالى آه انت خبير بان هذا التوجيه ركيك جدا ولا يليق بكلام الشيخ اصلا اما
اولا فلانه قال ولا واذا كان الواحد مطلقا من دون تقييد واما ثانيا فلانه قال بعد
نفي ان يكون الحيثية من لوازمه فينتهي الى حيثيتين مقومات العلة مختلفين اما
للمهية واما لانه موجود واما بالتوزيع وكل ذلك لا يناسب التخصيص بالواجب تعالى
سيما التوزيع على ما فسره الشه واما ثالثا فلانه قال آخرا وكل ما يلزم عنه اثنان
بلفظ الكل المصرحة في العموم وتخصيصها بفرد خاص سمج جدا وبالجملة الطبع السليم لا يرى

بل

مثل هذا التوجيه البعيد ثم اعلم انه يلزم على توجيه الشه ايضا لكلام الشيخ امور احدها انه
اذا كان المراد من القسم الثاني من التركيب مثل تركب المهية والوجود كان التعقل
الاول على ما ذكره الشه يرد عليه ان الوجود في الامور الاعتبارية فاذا جاز ان
يكون هذا الامر الاعتباري منشا للتكثر في ذات الشئ باعتبار الامور الاعتبارية
الآخر ايضا فينهدم بنيان ما اسسوه ولو قيل فرق بين الوجود وغيره من الاعتباريات
لان الوجود هو الذي يكون منشا الاثار فلا يقاس غيره عليه قيل عليه ان كون الوجود
منشا الاثر يرجع محصله الى ان الامر الموجود يكون مؤثرا لا المعدوم ولا المهية المعراة
عن الوجود والعدم فاذا جوزتم ان يكون احدى الخصوصيتين اللتين لا بد منهما في صدور
الكثرة المهية المعراة عن الوجود والاخرى الوجود وكل منهما ليس بامر موجود فلم لا يجوز ان
ان يكون امر الآخر غير موجود وهل هذا الا التحكم ولا يقول ان الامر الآخر الغير الموجود
مؤثر وموجد حتى ينكر بل نقول ان الموجد والمؤثر هو الفاعل الموجود لكن منشا الخصوصية
الامر الآخر كما يقولونه بعينه فما بالكم كان ما يقولون حق وما نقوله باطل ولعل هذا كلام
الشه على ان الوجود موجود وثانيها ان وجود التكثر والتركيب في العلة غير منحصرة في
هذه الانحاء الثلثة اذ يجوز ان يكون باعتبار العوارض لا اقول العوارض الاعتبارية
حتى ينكر بل العوارض الخارجية فان قلت اذا كان باعتبار العوارض كانت الذات
علة لها ويرجع الى الشق الثاني والثالث الذي ابطلها الشيخ بالكلية قلت علية الذات
علة لها لا يلزم ان يكون بطريق الفاعلية ولزوم الحيثية انما هو في العلة الفاعلية مع
ما ذكر والحق انه مطلق وايضا لا شك ان الشئ الواحد يكون له عوارض كثيرة فلو صح ما ذكرتم
لزم ان لا يمكن ذلك واللازم الشه فباي وجه يصحون نفيه ايضا فان قلت لعل ذكره
هذه الانحاء الثلثة على سبيل التمثيل لا الحصر قلت على هذا الكيس ذكره من انحاء التركيب

بعينه وهو التركيب باعتبار التفريق بالمعنى الذي ذكره الشارح وترك هذا النحو الظاهر الا ان
يق كان الترك للاحالة على الظهور على انه على هذا يرد انه لم ابطل الشيخ شق اللزوم
والزم التركيب من شق التقويم مع ان التركيب الذي يلزم في الشق التقويم على
ماذكرتم من ان ذكر هذه الانحاء للتمثيل يلزم في شق اللزوم ايضا كما لا يخفى الا ان يق لعله
لتكثير طرق الاستدلال على ما هو داب الشيخ وثالثها ان حمل التفريق الذي في كلام الشيخ
على ما ذكره بعيد جدا كما لا يخفى ورابعها ما مر سابقا ان الدليل لو تم لدل على تركب الذات
فقط لا الامر المشترك بينه وبين غيره هذا واقول يمكن توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه
اكثر المفاسد التي يتصور في هذا المقام وهو ان يق ليس مراده بالواحد خصوص ذات
الله تعالى كما ذكره الخ حتى يرد عليه ما اوردنا عليه بل اعم منه تعالى ومن غيره وحاصل استدلاله
ان مفهوم كونه علة لهذا وكونه علة لهذا اي الخصوصية الموجودة التي بها صار علة لهذا او
علة لهذا على ما ذكره الخ اما ان يكونا من مقومات ذلك الواحد الذي فرض انه صدر عنه
شيئان او من لوازمه او بالتفريق والمراد بالمقوم ما له دخل في تحقق جهته الشخص
من حيث هو شخص حتى انه يشمل العوارض المفارقة ايضا لانها داخلة في هوية الشخص
وحمل المقوم على هذا المعنى ليس ببعيد ابل قد مر في النمط الاول ما يؤيده لكن للبحث
يشمل العوارض الاعتبارية ايضا لان بناء الكلام على ان الخصوصية التي لا بد منها
لا بد ان يكون امرا موجودا بل يختص بالعوارض الخارجية واراد باللوازم الاحوال
والصفات التي كانت معلولة له وحمل اللازم على المعلول غير بعيد ويؤيده قول
الشيخ اخرا وكل ما يلزم عنه اثنان معا اذ ظ ان المراد به الخ او يق اراد باللوازم
معناه الظاهر لكن اراد بها لوازم الذات وهي يكون معلولة للذات البتة بنا
على ما تقرر عندهم من ان لوازم الذوات مستندة الى ذوات الملزومات على الوجه

لا يتوجه

لا يتوجه المنع الثاني الذي ذكره الخ ولا حاجة في دفعه الى تخصيص التركيب الذي ذكره
وح يجب اخراج العوارض التي يكون لازمة للذات باي معنى حمل اللازم من المقوم
بقرينة المقابلة ولا يبعد ايضا ان يبقى بحالها ويخرج من المقوم توضيحه ان محصل الكلام
ح ان الخصوصيتين لا بد ان يكونا موجودتين وهما ان كانتا من معلولات الذات
فينتقل الكلام اليها ويلزم التسلسل وان كانتا غير معلولتين لها فاما ان يكونا جزئين
لها او احدهما جزء لها والاخر من صفاتها واحوالها او كلاهما من صفاتها واحوالها
وعلى التقادير يلزم ان يكون الحيثية مقومة للمهية او للشخص كما ذكرنا ويلزم تركب في الجملة
وهو المطلوب وعلى هذا نقول الصفات المعلولة للذات ايضا مقومة بهذا المعنى
ويمكن ادخالها في المقوم والزام ما لزم من المقوم منها ايضا لكن لما كان لها دليل آخر
فالشيخ اوردها بوجه على حدة تكثيرا للادلة على ما ذكرنا سابقا وح يجوز ان يق باخراجها
عن المقوم بقرينة ويكون ما يلزم منها هو ما يلزمها على حدة من التسلسل وان يق ببقائها ايضا
حتى يكون كانه استدل عليهما بدليلين احدهما على حدة والآخر في ضمن المقوم ثم ان في ذكر
اللوازم على حدة كانه نكتة اخرى غير تكثير الدليل وهو انه قد مر غير مرة ان الغرض الاصلي
من وضع هذه المسئلة نفي علمه تعالى والصفات الزائدة التي تحكم في بادي الراي في حق تعم
معلوم انها معلولة له ولا يتصور شق آخر فلهذا افرد اللوازم التي يحضر الامر فيها في حق الله تعالى
بالذكر تنبيها على تلك النكتة ثم انه اراد بقوله فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا
انه اذا كان من معلولاته ينتقل الكلام اليه ويتسلسل بناء على لزوم وجوده كما ذكرنا فلا يرد
انه ينتهي الى حيثيتين مختلفتين يكونان من مقومات العلة وذلك المقوم اما للمهية
بان يكون الحيثيتان جزئين للمهية بنفسهما او للوجود بان يكونا جزئين للشخص من حيث
هو شخص بان يكونا عارضتين موجودتين او بالتفريق بان يكون احدهما جزء المهية

والاخرى جزء الشخص اي عارضا وكانه ترك الشق الآخر اعني كون احدهما عين المهية
والاخرى عارضة احالة على الظهور او اراد بالتفريق ما يشمل ذلك ايضا فثبت
ان كل ما يلزم عنه اثنان اي يكون علة لهما ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم
الحقيقة اي يكون له انقسام سواء كان بحسب المهية او بحسب الشخص وهو المط
اذ المط في هذا المقام ليس بازيد من ذلك وليس الغرض لزوم التركيب في خصوص
الذات بل الغرض اثبات التكثر اما بحسب الاجزاء او بحسب العوارض الموجودة
اذ ظ ان كل ما يفرعونه على هذه المسئلة يتفرع على مجرد وجود هذا المعنى كما يظهر
من التتبع فان قلت حصر الخصوصية في نفس الذات وجزئها والصفات
العارضة او اللازمة غير مسلم بل يجوز ان يكون امرا مباينا قلت على هذا لا يق
انه صدر عن الواحد شيئان بل عن الاثنين وكلامنا فيما اذا كان الصدور بحسب
الظاهر وفي العرف منسوبا الى شيء واحد فنقول ان في هذه الحالة لا بد من تكثر في ذلك
الواحد اما بحسب ذاته او بحسب صفاته او بالتفريق وما ذكرته لا ينسب فيه الصدور
الى شيء واحد وهو ظاهر ويمكن ان يق ان الخصوصية اذا كانت امرا مباينا لا يضرنا
لانه ايضا داخل في التقويم الذي ذكره الشيخ لانه ح يكون جزء العلة المستقلة فيكون
مقوما لها ومراد الشيخ بالتقويم ما يشمل ذلك ولا يخفى انه على هذا ينبغي ان يحمل كلام
الشيخ او بالتفريق على ان التقويم كان بالتفريق بان يكون اشياء متفرقة وكان
الخصوصية جزء المجموع في حمل دليل الشيخ على هذا ان الخصوصية التي لا بد منها في
الصدور ان كان معلولا للذات فيلزم التسلسل او كون احد المعلولين بتوسط
الآخر وهو خلاف الفرض وان لم يكن معلولا فهو مقوم للعلة مجموع الامرين سواء
كان التقويم باعتبار الجزئية للمهية او الشخص او للامرين متغايرين هذا وعلى هذا

التوجيه

التوجيه الذي ذكرنا لكلام الشيخ لم يبق عليه شيء سوى ان منع الامر الواحد لا
يكون له خصوصيتين مع امور متعددة ومنع ان الخصوصية لا بد ان يكون موجودة
فتدبر قوله وح يظهر انه لا يلزم الخ اعلم ان الامام قال اشارة الى ابطال هذا
الشق اي كون احدهما مقوما والآخر لازما وان كان الثالث لزم منه تركيب
المهية لان كل ما للمهية جزء كانت حقيقته مركبة ولزم ايضا ان يكون المعلول الواحد الاثنان
الجزء لا يكون معلولا فيكون المعلول احدهما لا معا انتهى ولا يخفى عن غرابة فافهم قوله
احدهما انه على الاول يلزم استدراك لفظ الاستلزام الخ لا يخفى انه لا بد من لفظ
الاستلزام ولا ينبغي ان يكتفى بحيثية اللازم اذ على تقدير الاكتفاء به لا يلزم منه الا
المغايرة بين المقوم وبين اللازم وهي مستدركة غير مقصودة في المقام اذ تغايرهما
ظهرت من فرض كون احدى الحيثيتين مقومة والاخرى لازمة والمقصود هيهنا ان يق
ان هذا اللازم معلول للذات فلا بد له من حيثية العلية ولا يمكن ان يكون
هذه الحيثية هي حيثية التقويم اي الجزء الذي فرض انه خصوصية احد المعلولين
المفروضين اولا لان خصوصية معلول لا يمكن ان يكون خصوصية بمعلول آخر
فلا بد من حيثية اخرى وهكذا فظهر انه لا بد من ان يق ان حيثية استلزام ذلك
اللازم مغايرة لحيثية التقويم نعم ما ذكره ثانيا من انه لا حاجة الى نقل الكلام
الى مبدء الحيثية انه خارج ام مقوم بل ينبغي نقل الكلام الى نفس الحيثية فيتوجه
ظاهرا لكن يمكن دفعه ايضا بان يق انه ما نقل الكلام الى مبدء الحيثية انه خارج ام
مقوم بل ينبغي نقل الكلام الى نفس الحيثية فيتوجه ظاهرا لكن يمكن دفعه ايضا
بان يق انه ما نقل الكلام الى مبدء الحيثية انه خارج ام مقوم حتى يق انه ينبغي
ان يق ان الحيثية اما خارجة او مقومة بل انه قال انه يلزم ان يكون مبدء الحيثية

الحيثيتين

غير خارج وهو ليس مما ينبغي اذ قد علم انه لا يلزم ان يكون هذه الحيثية غير خارجة بل يجوز
ان يكون هي ايضا خارجة لكن يجب ان ينتهي الامر الى مبدء لها غير خارج فاللازم
حقيقة اما كون تلك الحيثية غير خارجة او مبدء من مباديها غير خارج فان الشارح اكتفى
بالاخير لانه آخر ما يجئ اليه الامر وبما ذكرنا ظهر انه لا بد من حمل اللازم على ظاهره
لا على ما حمله الخ اذ على تقدير تسليم ورود الوجه الثاني الذي ذكره المحشي نقول
قد علمت انه على تقدير الحمل على ما ذكره الخ يلزم استدراك قول الشارح وح لا يكون حيثية
استلزام الخ وعلى الحمل ظاهره يلزم استدراك لفظ المبدء في قوله مبدء الحيثية الاستلزام
والامر فيه سهل من الامر في الاول مع انه يمكن استدراكه بان يحمل الاضافة على
البيانية او يق اراد بقوله حيثية الاستلزام والامر فيه سهل من الامر في الاول
مع انه يمكن استدراكه بان يحمل الاضافة على البيانية او يق اراد بقوله حيثية الاستلزام
حيثية استلزام احد المعلولين على انه على هذا الحمل يحصل اشعار ببعض مقدمات
رقم الشارح وعلى حمل الخ يكون مقدماتها مطوية جميعا ولا شك ان الاول اولى هذا
ثم لا يخفى ان ارجاع كلام الخ ايضا الى هذا الحمل ممكن لكنه بعيد جدا وفي عداد
التكلفات الباردة المستهجنة فافهم **قوله** بناء على ما ذكره بعض المحققين قد مر ما
في نسبته هذا الى بعض المحققين **قوله** سواء كانت حقيقية او اعتبارية قد عرفت
ان ادخال الصفات الاعتبارية مما ليس بمعقول في هذا المقام اذ به ينتقض
الغرض وينهدم بنيانه وكذا التركيب من حيث الافراد الخ لا يخفى ما في جعل هذا
القسم من التركيب ثم في جعله مما نحن بصدده من صدور شيئين من امر واحد
من البعد البعيد ولذا وجهنا الكلام على النحو الذي سمعت غنية عن ارتكاب
مثل هذه الامور فافهم **قال** الشارح وعارض الفاضل الشارح العجب من الخ انه عارض الشارح

ههنا بانه ينتقض لا معارضة كما هو دابه **قال** الشارح بان الواحد قد يسلب عنه اشياء
كثيرة اه الصحيح في جواب هذه النقوض ان يق انا نختار ان الحيثيتين السلبيتين
مثلا عارضتان للمسلوب عنه ومعلولان له لكن لا يلزم التسلسل الخ اما لان صدور
ما بين الحيثيتين لا يتوقف على خصوصيتين بل يكفي فيه خصوصية واحدة لانهما
امران اعتباريان وما ذهبوا اليه ان الامر الموجود الخارجي لا بد له من خصوصية غير
مشتركة واما ان يق انه يتوقف على خصوصيتين لكنهما ايضا اعتباريتان وهكذا
والتسلسل في الامور الاعتبارية جايز والخصوصية الموجودة لا بد منها في صدور الامر
الخارجي والثاني اولى اذ على الاول من يقول بان في الصدور لا بد من خصوصية غير
مشتركة الفرق بين الموجود الخارجي وغيره لا يظهر له وجه وجيه واما الفرق بينهما
في وجود الخصوصية فظاهر اذ في حصول علته الامر الاعتباري لا يحتاج الى الوجود فكيف
في خصوصيتها ويمكن ايضا ان يق انه يجوز ان يكون صدور بعضها بتوسط البعض
فلا يلزم التسلسل ثم لا يخفى ان هذه النقوض يمكن تقريرها بوجهين احدهما ان
يحمل الدليل على ما حمله الشارح من ان الكلام في الخصوصية التي بها الصدور ولا يستلزم
كون آخر عنها بل كما هو ظ كلام الشيخ ويكون النقض بهذا الاعتبار كما هو
ظ كلام الامام وح يجاب بان المراد بالاستدلال ليس ما هو ظاهره من كون الكلام
في هذين المفهومين بل الكلام في الخصوصية المذكورة وح لا نقض فافهم **قال**
الخ قد علمنا ان تغاير الحيثيتين الخ ان كان مراده ان هذه النقوض انما يرد
على حمل الكلام كلام الشيخ عليه لا على ما حمله الشارح ففيه انه بمجرد حمل الكلام على ما حمله
الشارح لا يندفع النقوض كما سنشير اليه وايضا لا يلايم كلامه فيما بعد حيث قال
وهذه النقوض مندفعة **قوله** اذ ظاهره اندفاعها بهذين المعنيين لا بما ذكر

سابقا وان لم يرد هذا فهذا الكلام لغو في البين كما لا يخفى **قال** الخ فان المفهوم
من القافية الخ هذا ظاهر في ان نقوض الامام بالوجه الثاني من الوجهين
اللذين ذكرناهما آنفا اذ على الوجه الاول لا حاجة الى اخذ هذين المفهومين بل
يكفي فيه اجراء الكلام في اصل الصفتين كما لا يخفى **قال** الخ وهذه النقوض
مندفعة بالمعنيين المذكورين اه الجواب بالمنع الاول هو الجواب بالوجه الثاني
الذي ذكرنا آنفا وهو مما لا غبار عليه واما الجواب بالمنع الثاني ففيه انه لا يرد
ههنا ايضا كما لا يرد على اصل الدليل لانه اذا فرض الكلام في اتصافه تعالى
بالسلوب لا يمكن ان يق في صورة عروض الحيثيتين انهما ليسا بمعلولتين له تعالى
على ما ذكره الخ سابقا لا يق ما ذكره الخ سابقا انما هو كان في اللازم فكان حاصل
كلامه ان الخصوصية اذا كانت لازمة لله تعالى فلا بد ان يكون معلولة له تعالى لان
المتلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولي علة ثالثة وفيما
نحن فيه لا يتصور الا ان يكون اللازم معلولا له تعالى ويجوز ان لا يكون الحيثية
لازمة اما اولا فلانه على هذا كيف يتم اصل الدليل اذ لم ينحصر الامر في التقوم
واللزوم بل يجوز ان يكون الخصوصية عارضة فلا يتم الدليل الا ان يحمل التقويم
على ما حملنا فيكون مثله للعوارض ايضا واما ثانيا فلانه لا شك ان لله تعالى
لوازم سلبية متكثرة فننقل الكلام اليها **قال** الشارح وبيانه ان السلب يفتقر اه
حاصل كلام الشارح كما هو ظاهر السياق ان السلب يتوقف على ثبوت مسلوب
ومسلوب عنه ولا يكفي فيه المسلوب عنه وحده فيمكن سلب شيئين عن امر
واحد لان سلب احدهما وان كان غير سلب الآخر لكن احدهما يصدر عن المسلوب
عنه مع احد المسلوبين والآخر عنه مع المسلوب الآخر ولا استحالة في صدور الاشياء

الكثيرة عن الاشياء الكثيرة وهذا بخلاف الصدور اذ لا يتوقف الصدور على
امر غير المصدر حتى يق فيه مثل ما قلنا في السلب اي لو توقف الصدور على امر
غير المصدر لا متنع استناد المعلولات جميعا الى المبدء الواحد وهو ظاهر فاذا
كان المصدر كافيا فاذا صدر عنه شيء واحد فكانت الخصوصية التي لا بد منها
اما ذاته واما حالة بين حاله واذا صدر عنه اثنان فكانت الخصوصية الموقوف
عليها مختلفة لا محالة ويلزم منه التكثر في ذات العقل اي يلزم ان يكون ذات
العقل التي هي مجموع الخصوصيتين متكثرا الا ان حصل الفاعل يجب ان يكون متكثرا
ولما كان في المقام مظنة ان يتوهم ان الصدور ايضا كالسلب يتوقف
على المصدر والصادر فلا محذور ايضا في صدور شيئين عن واحد كاتصافه
بسلبين لان المصدر مع كل صادر يكون علة لصدور ين دون محذور اجاب
بان الصدور الاضافي يتوقف ... على المصدر والصادر وكلامنا
في الخصوصية التي يكون متقدمة على الصدور فان قلت على هذا يكون الدخل
في اي مقدمة من مقدمات النقض قلت ظاهر انه دخل في منع المعلولية
لان حيثية السلب يجوز ان يق انها معلولة للذات مع المسلوب بخلاف
حيثية الصدور توضيحه ان النقض اما باعتبار اتصافه تعالى بالسلوب
او باعتبار اتصاف غيره فان بالاعتبار الاول فنقول ان ذات الله تعالى
مع المسلوب علة للسلب فلو نقل الكلام الى المسلوب قيل انه امر مباين فنقول
كونه مباينا ليس بضائر بهذا بخلاف ثمه اذ على تقدير كون الخصوصية مباينة فيه
يخرج الكلام عن محل البحث كما ذكرنا سابقا ولو قيل انه ايضا لا بد ان يكون
معلولا لذات الله تعالى فلا ضير ايضا اذ يجوز ان يكون معلولا له تعالى وواسطة

بينه تعالى وبين معلوله الآخر الذي هو حيثية السلب وهذا بخلاف حيثية الصدور
لانه اذا جعل الخصوصية امرا آخر معلولا فلو قيل انه واسطة بين الله تعالى وبين المعلول
لكان يخرج عن محل البحث لان البحث فيما اذا صدر عن شيء شيأن لا بتوسط
احدهما للآخر على ما صرح به الشيخ في آخر البحث ولو لم يجعل واسطة فيلزم التعدد وان
كان بالاعتبار الثالث انه لا يخرج اما ان يجعل في اصل الدليل الامر المباين خارجا
من البحث ويدخله في التقدم ايضا على ما بينا من الوجهين وعلى التقديرين
لا نقض اما على الاول فلان السلبين صح انهما عن مسلوب عنه واحد وان كان
صدورهما بمدخلية الامرين المباينين اي المسلوبين وهذا بخلاف الصدور كما
لا يخفى واما على الثاني فكذلك ايضا فلانه على تقدير مدخلية الامر المباين في صدور السلب
لا مدخل لذلك الامر في المسلوب عنه لكن يدخل في العلة على التقدير وحوله في خصوصية
العلة وهو ظاهر فان الامر وظهر الفرق هذا ظاهر كلام الشارح من دون تكلف ولا غبار
فيه سوى ان القول بان السلب يتوقف على المسلوب والمسلوب عنه كانه ليس بمستقيم
بل الصواب انه لا حاجة الى ثبوت المسلوب اصلا لا في الذهن ولا في الخارج نعم الحكم
بالسلب يتوقف على ثبوت المسلوب في الذهن وهو خارج عما نحن فيه كما ذكره المحشي
وما كان حاجة الى التزام هذا الامر للشيخ مع امكان الجواب عن النقض بما ذكرناه من
الوجه الثاني اي اعتبارية الخصوصيات والتزام التعدد فيها بل بدون ذلك ايضا
بان يقال بجواز توسيط بعض هذه الامور لبعض كما اشرنا اليه ونحن بحمد الله تعالى
لا حاجة لنا الى هذا الوجه ايضا بناء على ما ذكرنا من القدح في اصل الدليل باعتبار تجويز
الخصوصية المشتركة ويرد ايضا على الشارح انه لا يحتاج في حسم مادة النقوض من التمسك
بجواز توسيط بعض المعلولات لبعض كما ظهر مما قررنا مع ان الشارح لم يتعرض له

اصلا مثل هذا ليس مما ينبغي بل يدل على غفلته ما وايضا على هذا يكفي في دفع النقوض
القول بالتوسيط في نفس الامور التي وردها في النقوض ولا حاجة الى القول
به في الامور الاخرى وهو ظاهر فافهم قال الخ فتعدد الا يكون الا التركيب
يكن حمله على ما ذكرنا في توجيه كلام الشارح في تكثرات العلة فافهم قال الخ هذا
غاية توجيه الكلام ههنا هذا يشعر بان في كلام الشارح كانه يكون ابهام وتشويش وقد
عرفت انه ليس كذلك بل كلامه ظاهر في المراد ولا يتوجه عليه سوى ما ذكرنا من الايراد
الخ وفيه نظر لان الشيء المسلوب عنه الخ لا يذهب عليك انه بما قررنا كلام الشارح لا
احتياج لهذا في معالجته اصلا قال الخ ولكن الصدور ايضا يتعدد كما هو الظاهر انه
تنزل عن ان هذه الحيثيات التي في السلوب ان كانت اعتبارية يجوز ان يكون
حيثيات الصدور ايضا كذلك بل نقول من رأس ان تعدد الصدور يجوز ان يكون بجهات
اعتبارية وفيه نظر من وجهين احدهما انه بناء على ما مر منه آنفا غير مرة ان خصوصية العلة
لا بد ان يكون موجودة فكان هذا الكلام منه رجوع عما ذكره سابقا وكان ما ذكره
ثانيا مسامحة للشيخ وفيه بعد وثانيهما ان هذا لا دخل له بهذا المقام بل اعتراض على اصل الدليل
وقد ذكره واجاب عنه فافهم قال الخ واما انه لو توقف على امرين الخ بما وجهنا
كلام الشارح لا اتجاه لهذا الايراد اذ كلامه في الخصوصيات التي يتقدم على الخ على ما نحن
به ولو قيل ان حيثية الصدور يتوقف على المصدر والصادر فقط فالظهور من ان
يخفى والا فيقال انه لعله يتوقف على المصدر وامر آخر غير الصادر فيلزم التعدد قطعا
فافهم قوله الا ولى التزام انه لا يمكن سلب اشياء كثيرة الخ لا يخفى انه ان كان
المراد انه لا يمكن سلب اشياء كثيرة الخ لا يخفى انه ان كان المراد انه لا يمكن سلب اشياء
كثيرة عن الواحد الحقيقي بل لا بد من تعدد جهات واعتبارات ان كان مجرد

التعدد باعتبار السلبين فقط وهذا اذ الصدور ايضا يكون كذلك ولا ينفعهم هذا المنع
اصلا وهو ظاهر وان كان المراد ان في السلب ايضا لا بد من الجهات المتعددة ولو
كانت اعتبارية فكذلك ايضا لا ينفعهم في غرضهم الاصلي كما عرفت سابقا وان
كان المراد انه لا بد في السلب ايضا من تكثر في ذات المسلوب عنه او في صفاته
الموجودة كما في الصدور ففيه انه اذا كان النقض باتصاف الواجب تعالى بالسلوب
لا يصح هذا الجواب اذ لا تكثر فيه تعالى بهذا الاعتبار وهذا ما ذكرنا سابقا على ان الخ
ان القول بان المدعى ان تغاير الحيثيتين يستلزم احد الامرين اما تركب العلة
او تعدد صفاتها لا ينفع في دفع النقض كما يشير اليه كلام الخ وان كان المراد
ان في السلب ايضا لا بد من تكثر في الامور الموجودة لكن هي المسلوب عنه
والمسلوبات المتعددة ففيه انه الخ قوله وايضا اذا كان الدليل المذكور مثبتا
لوجوب التكثر في ذات العلة او صفاته او ذاتها فقط على الاحتمالين فانه
لا يثبت في صورة النقض ذلك بل يكفي فيها التكثر باعتبار الامر الخارج ايضا
فلا بد من بيان الفرق ويحتاج الى جواب آخر لا يليق الفرق الذي ذكره
كانه يعتذر عن هذا الفرق ايضا فلا حاجة الى جواب آخر لانه ليس كذلك كما يظهر
بالتدبر فيما قدمنا من هذا الكلام مع انك قد عرفت مما قررنا سابقا انه لا يحسم مادة
النقوض الا بالتمسك بتوسيط بعض الامور لبعض ولا يكفي بمجرد ذلك الالزام
الذي ذكره فتذكر قوله بل لا بد من اعتبار تعدد في جانب العلة اخذ العلة
في هذا الوجه غير مناسب كما لا يخفى والاولى الاكتفاء باعتبار التعدد قوله
فما يلزم هو التركيب بالمعنى العام الخ قد عرفت ان فيه ايضا محذورا اذا اجرى
النقض في اتصافه تعالى بالسلوب قوله قلت بعد الاغماض عن انه

تكلف انت خبير بانه لا زيادة تكلف فيه قوله ما اتى عنه ما صرح به في آخر
الفصل الخ قد عرفت توجيه كلام الشارح بحيث لا يأتي عن هذا المعنى قوله وكذا
ما ذكره صاحب المحاكمات الاستاذ وكلام الخ في هذا المقام لا يخلو عن ركاكة
كما لا يخفى قوله وايضا الفرق الذي تعرض له قد ظهر مما قررنا سابقا ان
لزوم التكثر باي وجه كان في صدور شيئين ولا يجدي في غرضهم اصلا بل لا بد من
لزوم تكثر خاص ومع ذلك التكثر الذي في السلب يتكثر بوجه لا يجدي في المرام فلنا قض
ان يقول الوجه الذي ذكره في دفع النقض يجري في اصل الدليل ايضا فلا يجديكم
اصلا فلا بد في دفعه من بيان الفرق بين النقض والدليل حتى يتم المطلوب فالفرق
الذي ذكره الشارح ليس مما لا وجه له فتدبر قوله نعم هو جواب آخر على حدة لا يظهر
وجه كونه جوابا على حدة اصلا اذ الظاهر انه بمجرد القول بان الصدور لا يجب ان يكون
موقوفا على امرين لا يحصل جواب تام قطعا بل لا مدخل له في الجواب ابتداء
بوجه ولو ضم الى ان السلب يتوقف على امرين المسلوب والمسلوب عنه فلا محذور
في تعدده في الواحد بخلاف الصدور فانه لا يتوقف على المصدر والصادر
فهو بعينه هذا الجواب الذي ذكره وكان حديث الصدور فيه لاجل رفع ما يظن
به في المقام كما بينا فافهم قوله ومع اللازم تحقق التركيب الخ فيه ان هذا
مما لا وجه له لان محذور هذا الشق في الدليل كان لزوم التعدد فاذا قلنا في
جواب النقض ان في صورة كون الحيثية عارضة لا يلزم ان يكون معلولة لذات
المسلوب عنه فقط حتى يلزم التعدد بل يجوز ان يكون معلولة لها وللمسلوب
لا لمحذور ويكون لكل سلب علة على حدة ولا يلزم صدور شيئين عن شيء
لتم الكلام ولا دخل لتحقق التركيب في مجموع الذات والمسلوب في هذا المقام

ثم لا يخفى انه يرد على هذا الوجه من الجواب انه لا ينفع في دفع الشبهة اذ ينتقل الكلام
في المسلوبات ويمكن اجراء هذا الاحتمال في اصل الدليل ايضا ولا بد في دفع الدليل
من التمسك بالتوسط الذي ذكرنا غير مرة وانه لا يمكن القول في اصل الدليل ايضا ويلزم
ح خلاف الفرض واما الثاني فيمكن دفعه اولا بان هذا الاحتمال غير مجد بدون التمسك
بالتوسيط كما ذكرنا ولا يتصور في اصل الدليل وثانيا بان في صورة السلب يمكن
القول بدخلية السلوب في العلية وفي صدور الصدور لا يمكن القول بدخلية
الصادر في العلية بما ذكره الشارح من وجوب تقدم الخصوصية على الصادر واستصحم
بانه وان لم يمكن القول بدخلية المباين الذي هو الصادر في العلية لما ذكره الشارح لكن
يمكن القول بدخلية مباين آخر وح لا بد اما من القول بلا بدية التوسيط وهو غير
مقصور في الصدور واما انه يلزم خلاف الفرض على انه اذا كان الامر المباين دخيلا
في الصدور لا يلق انه صدر الشيئان عن امر واحد كما ذكرنا سابقا وبما قررنا ظهر ان
ما ذكره الشارح لا يتم في دفع النقض بل لا بد من ضميمة اخرى مع ان ما يضمه يمكن دفع النقض
بدون اخذ ما ذكره الشارح فتدبر قوله واما في الصدور فلا لم يتحقق التكثر اه
هذا الكلام لا يصح اما اولا فلان الاستدراك بكلمة اما والطلاق القول بان في الصدور
لا لم يتحقق التكثر في جانب العلة اصلا يشعر بان السلب الذي فيه الكلام في النقض
ليس من قبيل الصدور وهو فاسد لان الكلام في النقض ايضا كان باعتبار صدور
السلب وهو ظ فلا بد من تقييد وتخصيص واما ثانيا فلانه ان اراد بالمفروض
في قوله والا لزم خلاف المفروض ما ذكره الشارح من ان الصدور امر يكفي في تحققه
فرض شيء واحد هو العلة ففيه ان هذا الفرض لا ينافي ان يتحقق في الصدور تكثر
في جانب العلة من حيث الذات او من حيث الصفات وهو ظ وان اراد به انه

دفع

الله ولي التوفيق

فرض الكلام في الله تعالى فليس كك وكذا ان اريد انه فرض الكلام في علة لا تكثر
فيه لا من حيث الذات ولا من حيث الصفات واما ثالثا فبان انه فرض
الكلام في الله تعالى بخصوصه او فيما لا تكثر فيه اصلا لا في الذات ولا في الصفات فح
لا يصح قوله لا لم يتحقق التعدد فيه لزم التركيب في ذات المصدر بل الصواب ان يق
انه ح لا يتصور التعدد في الصدور والتوجيه بان المراد يجوز ان يستلزم المح فتعدد
الصدور في الصورة المفروضة لما كان محالا جاز ان يستلزم التكثر في ذات العلة
مع انه فرض عدم التكثر فيما يمج جدا بل لا يوافق كلامه اصلا فكان الصواب ان يق
كما قلنا سابقا ان في السلوب قد ظهر ان الكل علة سلب على حدة وصدور الاشياء
الكثيرة ليس بمحال وما قلنا في المسئلة هو نفي صدور الاشياء الكثيرة عن شيء واحد
والدليل الذي ذكرنا عليه لا يجري في السلوب الا ان كان الكلام في اتصاف الله تعالى
بالسلوب فالفرق بين النقض وبين الدليل حاصل بان في السلوب يمكن ان يجعل
علة كل سلب مشتملة على امر غير ذات الله تعالى اذ غاية ما يلزم منه ان لا يكون صدور
السلب من الله تعالى بغير واسطة ولا محذور فيه بخلاف اصل الدليل لان هذا فيه محذور
بناء على ان الكلام في صدور شيئين بدون توسط احدهما والا يلزم في اصل الدليل
بل تقدير مدخلية المباين خلاف الفرض كما اشرنا اليه ولا يلزم في صورة النقض وان
كان في اتصاف غيره فلا يخ اما ان يخرج الامر المباين في اصل الدليل ونقول انه
محل ما اصل الفرض من صدور شيئين عن شيء واحد وح الفرق بين الدليل والنقض
بهذا الاعتبار اي نقول ان في الدليل لا يمكن اسناد العلية الى المباين للزوم خلاف
الفرض وفي النقض يمكن لعدم لزومه واما ان لا يخرجه ويجعله ايضا داخلا في تقويم
العلة وح الفرق بان في هذا الشق يلزم المح في اصل الدليل ولا يلزم المح في صورة   النقض

النقض بما

ولما كان المقام حقيقا بالتثبت التام لما ترى من الاختلافات الواقعة في كلامهم هؤلاء
العلماء الاعلام فلا نتحاشى عن البسط والتطويل والتكثر وان كان متضمنا للاعادة والتكرير
قوله وح يحسن قول الشارح ويلزم منه التكثر في ذات العلة فقد ظهر ان توجيه هذا الكلام بما يستفاد
من كلام المحشي لا يحصل له بل الحق في توجيهه ما ذكرنا سابقا فتذكر قوله ولم يبين ما هو المقصود
من الخطاب فقد عرفت حال بيان المحشي ايضا قوله ثم لا يخفى ان الوجه الثاني اه فيه نظر
لان هذا الوجه لا ربط له بالمنع الاول من المنعين المذكورين اصلا بل هو يرجع الى المنع الثاني
كما فصلنا سابقا فلعله وقع سهو في الكتابة فافهم قوله اقول يتعمر ان حيثية الصدور اه
هذا هو الجواب الذي ذكره في جواب نقض الامام فيما سبق وانت خبير بان اجراء هذا الجواب
من قبل الشارح لدفع اعتراض المح مالا وجه له اذ على هذا يصير كلام الشارح لغوا مستدركا فيما بعدها
ويلزم ان يكون الشارح لم يتعرض بما هو محط الجواب وتعرض لما لم يكن له مدخل فيه لانه على
هذا كان على الشارح ان يبين الفرق بين خصوصية العلة في الصدور الذي كلامهم فيه اي في
صدور الامر الخارجي وبين خصوصية العلة في صدور الامر الاعتباري ولم يتعرض له اصلا و
تعرض لان السلب يتوقف على ثبوت المسلوب والمسلوب عنه مع انه لا حاجة اليه
اذ بالفرق المذكور يتم الجواب سواء كان السلب موقوفا على ثبوت المسلوب والمسلوب عنه
اولا والقول بان ما ذكره كانه من قبيل بيان الواقع لا لاحتياج الجواب اليه مما لا يلتفت
الا صغاء اليه اذ ترك اصل الجواب وبيان هذا الواقع الذي لا مدخل له في شيء اصلا مما
لا معنى له سيما وقد عرفت انه ليس بواقع بل هو خلاف الواقع فالصواب في جواب
المح ما ذكرنا فافهم قوله واما كتب الفن مملوة من تعدد الجهات اه هذا سهو في
سهو اذ المراد ان المح ليس ان كتب الفن مملوة من تعدد الجهات الحقيقية الموجودة في
الخارج في الصدور لانه مضر له بل مراده تعدد الجهات الاعتبارية الذي ينفعه في الجواب

لها

وح فهذا الجواب سهو على تقدير ان يكون مراد المح تعدد الجهات الموجودة فنقول ح ان
الكلام من المحشي يناقض ما ذكره قبله من ان صدور الامر الخارجي لا بد له من الجهات الموجودة
ولعل كان مراد المحشي ان يقول ان كتب الفن مملوة من تعدد الجهات الاعتبارية
في صدور الامر الاعتباري لا في صدور الامر الخارجي فسهى في الكتابة ثم بعد ذلك
انه محل تامل اذ كانه لا تخصيص لها في الكتب مملوة منه بالامور الاعتبارية والله تعالى
اعلم قوله ولكن ان يحمل كلامه ره على انه الخ فيه نظر لان الظاهر ان في هذا التوجيه
لم يوجد تقدم المصدرية على الصادر بل انما اخذ في التوجيهات الى ان وح نقول انه
على هذا ان كان مراده بخلاف الفرض خلاف ما قال الشارح ان صدور الشيء امر يكفي في تحققه
فرض شيء واحد هو العلة فالكلام خبط لان الكلام في اثبات هذا المعنى فكيف يمكن
ان يق في دليله انه يلزم خلاف الفرض وهو بط وان كان مراده انه خلاف ما فرض
في اصل المسئلة يعني انا نقول ان الشيء الواحد لا يمكن ان يصدر عنه شيئان فلو
قيل انه يجوز ان يصدر عنه شيئان وقيل في بيانه ان الصدور يتوقف على شيء فقد
اعترف بان الشيء الواحد لا يصدر عنه شيئان ففيه ان هذا ليس اعترافا بالمدعى لان
القائل بهذا القول مراده انه كما يقولون ان السلب يتوقف على مسلوب ومسلوب عنه
وبذلك يتصف الشيء الواحد بالسلوب الكثيرة فكذلك يقول انه يتوقف الصدور على
المصدر والصادر وبذلك يتحقق صدور اشياء كثيرة عن الواحد من دون فرق
والظاهر ان هذا ليس اعترافا بمدعى الخصم وتنقيضا لما ادعاه نفسه فظهر انه لا يتم الكلام
الا باخذ التقدم على الصادر كما في الوجه الثاني وعند هذا الا حاجة الى هذا الوجه
والجواب انه لا يلزم اخذ التقدم بل يجوز ان يق كون السلب متوقفا على سببين
لا ينافي كون المسلوب عنه واحدا بخلاف الصدور اذ توقف الصدور على امرين

مبنا على كون مصدر امرين امرا واحدا وهو ظاهر وقد مر ايضا الاشارة اليه سابقا فافهم
قال الشارح ثم استشهد على امتناع هذا التفسير بكلام الشيخ ليس بجيد لان الشيخ في مقام
بيان ان هذا المحسوس ليس بواجب بل انه ممكن كيف يمكن ان يستشهد عليه بقوله تعالى
لا احب الآفلين بناء على ان الهوى في حظيرة الامكان افول لما كما صرح به وهل هذا
الا مصادرة على المطلوب او شبه المصادرة ان خصص المصادرة بالدليل ولم علم
يجعلها متناولة للتنبيه ايضا والقول بان المقصود نفي الواجبية والربوبية ولا
محذور في الاستدلال او التنبيه عليه بالامكان ليس بشيء اذ لا فرق في هذا المقام
بين نفي الواجبية والامكان بل هما بمنزلة سواء فالحق في تفسير كلام الشيخ انه نبه
لما نبه على ان هذا المحسوس ليس بواجب بل ممكن يتذكر ما قيل في شرط واجب الوجود
ذكر انه عليه السلام لا احب الآفلين لان الامكان افول وغرضه من ذلك ان هذا
العالم مطلق لا يليق بالمحبة لافوله بل يجب ان يكون المحبة مختصة بجنابه سبحانه
معتكفة على بابه اجل شأنه قل الله ثم ذرهم قال الشارح وجميع من قال بالاجزاء
الظاهر ان القائلين بالاجزاء وانها مبادي يجعلون الاجزاء واجبة الوجود
وقد صرح به الشارح وعلى هذا كيف يصح انهم يقولون بوحدة الواجب الا ان
يتكلف ويقال المراد بوحدته انه جنس او نوع واحد وهو اجزاء بخلاف قول
من يقول بانه خمسة مثل الهيولى والزمان والخلاء والنفس والباري اذ على هذا
يكون اجناسا مختلفة فافهم قال الشارح بناء على ان الحكم على كل واحد الخ اقول ظاهره
انه دليل على قوله فانها في حكم ذلك عقلا ممنوع بوجهين احدهما انه لا يصلح
دليلا عليه بوجه لان الحكم على كل واحد على تقدير ان يكون حكما على المجموع كيف
يلزم منه ان يكون لتلك الآحاد كلية حاصرة لها معا في الوجود وهو ظ وثانيهما

انه

انه يشتمل على التناقض ظاهرا اذ سلم اولا انه ليس لهذه الحوادث كلية حاصرة
للآحاد معا في الوجود على ما هو الظ فالقول آخرا بانه كذلك بناء على هذه المقدمة
تناقض ظاهرا فالصواب ان يجعل هذا دليلا على قوله منها وجوب كون
تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود وبيانا لصحة تعليل
الاول بالثاني فيصير حاصل الكلام هكذا ان تلك الحوادث يجب ان يكون
موجودة بالفعل اي في الواقع لا في زمان واحد لان كل واحد موجود بالفعل
والحكم على كل واحد حكم على الكل فيكون الكل ايضا موجودا بالفعل فاذن
يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود لان ما دخل في الوجود فقد حصره
الوجود فالكل اذا كان موجودا فكان منحصرا في الوجود والوجود قد حصره
والانحصار ينافي عدم التناهي وان لم يكن الانحصار في الوجود بعنوان انحصار
الآحاد معا فيه وحصر الوجود لها معا لان الانحصار في الوجود لا بعنوان المعية
ايضا في حكم الانحصار فيه بعنوان المعية بحسب العقل اي كما يحكم العقل باستحالة
هذا يحكم باستحالة ذلك ايضا وهذا هو الموافق لكلام الشيخ لانه ذكر اولا ان
الاحوال المتجددة الغير المتناهية يكون موجودة بالفعل ثم اثبت بان كل واحد
موجود فالكل ايضا موجود ثم قال ان الكل ح يكون منحصرا في الوجود وهذا
الانحصار وان لم يكن انحصارا بعنوان المعية وظاهر ان هذا على وفق
ما وجهنا كلام الشارح وعلى هذا التوجيه لا يلزم ما ذكرنا ويصير حاصل الكلام دعوى
عدم الفرق بين ترتب الامور المتعاقبة والمجتمعة كما هو رأي المتكلمين بناء على
مناط الاستحالة وجود الامور الغير المتناهية بالفعل وحصر الوجود لها وهو غير
متحقق في الامور الغير المتناهية المتباينة قوله بخلاف الامور الغير

المتناهية المستقلة اذ لم يحصرها الوجود اصلا هذا ثم لا يخفى انه لا حاجة في بيان وجود الكل
الى التمسك بهذه المقدمة الفاسدة التي ذكرها الشارح اذ وجود الكل بعد وجود كل
واحد بديهي اذ ليس مرادهم بوجود الكل ههنا الا دخوله في الوجود بخلاف الآحاد
المستقلة الغير المتناهية اذ لم يدخل الكل منها في الوجود وبما ذكرنا ظهر انه لا يرد عليهم
ما سيورده الشيخ عليهم فيما بعد فتامل قال الخ وعلى هذا يكون قوله آه فيه نظر اذ لا
استدراك في مثل هذا لانه اثبات الوجود اولا للكل بناء على وجود كل ثم حكم بان
الحصر في الوجود لا يصح لغير المتناهي كان حاصله انه لا يليق ان الحصر بعنوان حصر الآحاد
معا في الوجود مع لا مطلقا فدفع هذا بان العقل لا يفرق بينهما وانه كما يحكم باستحالة
احدهما يحكم باستحالة الآخر ومثل هذا لا يعد استدراكا وهو ظ لكن الخ وا به
المضايقة في مثل هذه الامور قوله اي يجتمع اذ يصدق على كل واحد آه ظاهره
انه جعل قول الشارح بناء على ان الحكم آه دليل على قوله فانها في حكم ذلك عقلا وقد
عرفت ما فيه من المحذورين عدم المطابقة على كلام الشيخ ثم لا يخفى ما في توجيه المحشي
للدليل هو اما اولا فلظهور وقوله اذ يصدق على كل واحد انه موجود
بالفعل اي في الحال اذ ليس كل واحد في الحال بل كل واحد في حال فهو لا يستلزم
مدعاه فتامل فيه واما ثانيا فلانه كيف يصح ان يقول القائل بانه بناء على ان
كل واحد حكم الكل يلزم ان يكون الكل فيما نحن فيه موجودا في زمان واحد
ومجتمعا فيه وهو ينافي ما فرض من تعاقبها اذ على هذا يلزم ان يكون الامور
المتناهية المتعاقبة ايضا مجتمعة في الوجود مع كونها متعاقبة وهل يصح ان يقول
به جاهل فضلا عن عاقل فالصواب في توجيه كلام الشارح ما ذكرناه فتم قوله
وهذا هو الجواب الحق عن الدليلين آه انت خبير بان التوهم الذي بني المحشي عليه

كلام

كلام القائلين عليه ليس بما ظهر كثيرا مما بني الشيخ كلامهم عليه سيما في الدليل الثالث
فللمجيب بنا الجواب على ما يماشي من دون نعم لو قيل ان دلائل التوهم للوجهين
لا يخلو عن وجه فالامر فيه ايضا هين فتسميته ما ذكره بالجواب الحق في الحكم بالنظر الى ما
فيما ذكره الشيخ ليس بجيد وسيجيء لهذا مزية كلام قال الشارح فان الفاعل اذا كان
فاعليته آه ظاهره انه بيان للزوم قدم الفعل لكون واجب الوجود واجبا في
جميع صفاته واحواله الاولية باعتبار انه اذا كان واجبا في جميع صفاته الاولية
كان واجبا في فاعليته ايضا واذا وجب الفاعلية كان فاعلا دائما ويرد عليه
ان الفاعلية لا نم انها من الصفات الاولية فيجب حمل كلامه على انه اراد ان
الصفات الاولية اذا كانت واجبة للواجب تعالى كانت الفاعلية ايضا واجبة لان
فاعليته ان كانت بسبب ذاته وصفاته الاولية فوجوبها ظ وان كانت بسبب
غيرها فيكون ذلك الغير ممكنا البتة ولا بد له من فاعل ويتنقل الكلام الى فاعليته وهكذا
وعلى هذا يظهر ان كلام الشيخ لا يصح ان يحمل على انه وجهان لقدم الفعل احدهما
من جهة الفاعل والآخر من جهة الفعل بنفسه بل الصواب انه وجه واحد حاصله انه
لا يجوز ان يكون تجدد لا من جهة الفاعل ولا من جهة الفعل فيلزم القدم قطعا
فتحمل ح كلام الشارح لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل على انه لا يصح
الحدوث من جهة الفاعل انه يلزم القدم من جهته فافهم قال الشارح ثم ذكر
بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل الخ لا يخفى ان هذا ايضا لا يصلح بانفراده وجها
للقدم كيف وهو في الحقيقة ابطال وجه واحد من جهات تصحيح الحدوث وظاهر انه
بمجرد ذلك لا يلزم القدم والتوجيه ما ذكرنا قال الخ بينه لو كان فعل قدم فعل الله تعالى
بوجهين قد عرفت ما فيه قوله حاصل الكلام في دفع قولهم انه يمتنع آه اقول من

جانب القائلين بالصلحية ان الزمان كما عرفت سابقا يمكن ان يكون امرا منتزعا من
بقائه تعالى ولا يلزم ان يكون مقدار الحركة وعلى هذا نقول ان ارتباط الحادث
بالقديم كما ان الحكماء يصححونه بالحركة والزمان كذلك يصحح ايضا بالزمان من دون فرق
في كلام الحكماء معنا اما باعتبار ان الزمان لا يمكن ان يكون منتزعا لسبحانه بل لا بد له
من الحركة موهوم لا يدل عليه دليل ودعوى البداهة غير مسموعة بل البداهة كانه معنا اذ نعلم
بديهة انه اذا لم يتحرك الفلك مثلا اصلا يتوهم هذا الامتداد المسمى بالزمان وانقول
بانه نعلم من بديهة الوهم لا يصغى اليه واما باعتبار ان هذا الامر الموهوم وان
صح انتزاعه من البقاء لكنه امر وهمي لا يتميز اجزاؤه بعضها حتى يصح ان يقال ان هذا
البعض اصلح للصدور من بعض آخر ففيه انه وان كان امرا وهميا لكنه ليس وهميا
اختراعيا بل وهميا نفس امري ومثل هذا الوهمي يصح ان يكون منشأ للامور الموجودة
في الخارج لا بان يكون فاعلا لها بل دخيلا فيها مع انا نقول ان اجزائها يصير
منشأ للاصلحية وهي ايضا امر نفس امري غير موجود في الخارج على ان هذا الامر
على رأيهم ايضا ليس موجودا في الخارج على ما هو المشهور بين متاخريهم وعلى التقول
بوجوده في الخارج ايضا لا يكون اجزاؤه موجودة فيه بل في نفس الامر فما هو
جوابكم فهو جوابنا فتدبر قوله قلت لا فرق بين الامور الخارجية والامور
المترتبة اه فيه نظر لان هذا ظاهر انه ليس على رأي الحكماء لانهم يجوزون التسلسل بطريق
التعاقب في الامور الموجودة ايضا فلا بد ان يكون الزاما وظاهر ان المتكلمين
لا يجيبون ذلك كيف وهم قائلون بالزمان الوهمي الممتد الى غير النهاية من جانب
الماضي ولا شك انهم لا يجعلونه امرا اختراعيا محضا فكيف يجوز ان يقولوا
ببطلان التسلسل في الامور المتعاقبة بنفس الامرية وان لم يكن موجودة في الخارج

والعجز

فالصواب ان يقال ان هذه الامور المتعاقبة الغير المتناهية لا بد لها من زمان
بناء على ما ادعوه بل على ما هو الحق من ان هذا التقدم والتأخر لا بد له من الزمان
والزمان مقدار الحركة على رأيهم فلزم وجود حركة وجسم دائما وهو المطلوب والجواب
عن ما ذكرنا من ان الزمان لا يحتاج الى الحركة فافهم قوله ولا تمايز بين الاجزاء
الوهمية اه قد عرفت ما فيه مع انه يرد عليهم انه مع قولكم بان الزمان الموهوم
لا تمايز بين اجزائه وطلب الترجيح فيما بينها غير معقول كيف يقولون بان هذا الامر
الوهمي منشأ لانفكاك العالم في الواقع عن ذات الله تعالى توضيحه انهم يقولون
بان حدوث العالم انفكاكه عن ذات الله تعالى امر واقعي نفس امري لا انه
بمحض الوهم والاختراع وظاهر ان الحدوث الذي يقولونه ليس الا انه يتوهم امتداد
قبل وجود العالم الى غير النهاية ويكون الواجب تعالى موجودا قبل العالم في اي
جزء يتوهم في ذلك الامتداد فاذا كان ذلك الامتداد امرا وهميا محضا فكيف
يصح ان يكون الحدوث الواقعي الذي يذكرونه باعتباره والفرق بين الحدوث
والامور الاخرى لا يعقل اصلا كما لا يخفى وعليك بالتأمل التام في هذا المقام
فانه من مداحض الاقدام قوله اقول فيه نظر لانه يمكن طلب ترجيح وقوعه لكن
فيه نظر اذ هذا انما يصح ان يقال ان الزمان لم يكن قبل الزمان لان الزمان ان وقع اول
وجود العالم قبل الزمان لزم ان يكون الزمان قبل الزمان ولو قيل انا
نفرض الكلام في امر آخر غير الزمان ونقول انه جاز ان يكون ذلك الامر قبل
ان يكون يوجد الزمان فمع انه يمكن ان يقال لعله لا يمكن ان يكون اول
الحوادث الا الجسم الذي لا بد ان يكون متحركا وح لا يصح هذا السؤال نقول
ان الوقوع قبل الزمان كان في الاجزاء الوهمية وقد ذكر ان طلب الترجيح فيها

غير معقول وكان المحشي تفطن لذلك فيما بعد حيث قال قلت ما ذكرت راجع
الى طلب الترجيح اه واكتفى في ذيل قوله نعم يمكن بالوجه الثاني من الوجهين
اللذين ذكرهما ههنا ولم يسم هذا الوجه الاول الذي تكلما عليه فافهم قوله
فلعله انما يكون في الاختيار بالمعنى الذي ذكروه اه لا يخفى ان معنى الاختيار
لا يتفاوت عند الحكيم والمعتزلة واما عند الاشاعرة وان كان يتصور تفاوت
بين معنييه لكن الظاهر ان ذلك التفاوت مما لا يؤثر في هذا المقام اصلا فالاستناد
به غير لائق قال الشارح ومع ذلك فهو حاصل في كل حال اه قد مر انهم يقولون
بالتخصيص للمصلحة وقد صححنا وذهبنا عليه بما اورد عليه قال الشيخ فهو توهم
خطأ اه قد ظهر مما قررنا سابقا انه لا يتوجه عليهم هذا القول وان ليس مرادهم
ما فهمه الشيخ لرعاية ما يكاد يتجه عليهم انه لا يكفي الدخول في الوجود في اجراء
التطبيق بل لا بد من الاجتماع في الوجود والامر فيه سهل كما لا يخفى قوله اقول فيه بحث
لان زيادة الغير المتناهي على الغير المتناهي الآخر في جانب الغير المتناهي بط اه
فيه بحث من وجوه احدها ان القوم قالوا ان الغير المتناهي لا يمكن ان يزيد و
ينقص وعلى ما ذكرتم يلزم ذلك واجاب الشيخ عنه بمنع ذلك في الغير المتناهي المعدوم
فيما نحن فيه واسنده الى نقصان الحوادث المستقبلة وزيادة معلومات الله تعالى
على مقدوراته الذي هو متفق عليه بين الفريقين ولا مجال له لانكاره ومع ذلك لا وجه
لان يقال في مقابله ان زيادة الغير المتناهي على الغير المتناهي الآخر في جانب
الغير المتناهي بط لانه انما يصح ذلك اذا اثبتوا ان هذه الزيادة التي فيما
نحن فيه في جانب الغير المتناهي وهو ظاهر الفساد فان لهم ما يثبته وثانيها
ان زيادة الغير المتناهي على الآخر في جانب الغير المتناهي بط بالضرورة فالحاجة

الى الدليل الذي اورده وثالثها ان كلامه يشعر بان الدليل الذي ذكره له اختصاص
بابطال الزيادة في جانب الغير المتناهي وليس كذلك لانه على تقدير تمامه يبطل
الزيادة مطلقا ورابعها ان هذا الدليل يبطل ما ذكره سابقا من ان الزيادة
على غير المتناهي انما يكون محالا اذا كان في جانب الغير المتناهي لما عرفت انه
يبطل الزيادة مطلقا فيبطل قوله فالحق في الجواب ما ذكرنا سابقا وخامسها
ان ما ذكره في الجواب اعتراض ان برهان التطبيق لا يجري عند الشيخ في
صورة التعاقب لا يجدي في المقام لان الزيادة على الغير المتناهي في
جانب الغير المتناهي بط بالضرورة ولا حاجة الى هذا الذي اورده المحشي فعدم
جريان هذا الدليل في الامور المتعاقبة لا يضر ما ذكره الايراد فلا بد في
الجواب ان يق كما قلنا ان الزيادة في جانب الغير المتناهي غير لازم فيما
نحن فيه لا كما قاله هذا ولعل قوله في جانب الغير المتناهي اقحم في البين سهوا
في الكتابة وصارت لهذه المفاسد وعلى تقدير اسقاطه يندفع الايجاب
المذكورة سوى البحث الرابع ويرد ايضا ان الدليل الذي ذكره يجري فما هو المتفق
عليه من الصورتين اللتين ذكرهما الشيخ الا ان يفرق بينهما وبين ما نحن فيه بان
فيما نحن فيه قد دخل الغير المتناهي في الوجود فيتصور التطبيق بخلاف الصورتين
وهذا الايراد وارد على اصل النسخة ايضا بدون الاسقاط وانت خبير بان هذا
الدليل هو برهان التطبيق المشهور الدال على ابطال اصل التسلسل والبحث جرى بين
الحكماء والمتكلمين في جريانه وعدم جريانه في المتعاقبة والزام الحكماء على المتكلمين
بانه لو جرى في المتعاقبة لا جرى في الامور المستقلة ايضا مع اتفاقكم على نفيه و
جوابهم بالفرق الذي ذكرنا آنفا كلها مشهورة مذكورة في الكتب متداولة بينهم

الطلبة ولا محصل لايراده في هذا المقام الذي ليس المنظور فيه بطلان التسلسل وعدمه
بل المنظور امكان الزيادة على غير المتناهي وعدمه مع قطع النظر عن استحالته
هذا وبما ذكرنا ظهر ان الجواب الذي ذكره الشيخ من منع استحالة تطرق الزيادة
والنقصان الى الغير المتناهي المعدوم مستندا بانه هو المتفق عليه بين الفريقين
اولى من الذي ذكره الشيخ من ان يفرق بين الزيادة في جانب الغير المتناهي
وجانب المتناهي لان جواب الشيخ يتم على الصورتين اي سواء كان منشأ
توهم القايل بامتناع الزيادة على الغير المتناهي معاينة الزيادة على جانب
المتناهي على جانب الغير المتناهي اي لما راى ان الزيادة على جانب الغير المتناهي
مح حكم مطلقا بان الزيادة على الغير المتناهي مح او مجرد توهم ان الزيادة لا تعقل
في الغير المتناهي اذ على هذا الجواب لا يبقى مجال كلام اصلا اللهم الا اذا
توهم ان فيما نحن فيه الزيادة في جانب الغير المتناهي وظاهر ان هذا التوهم لا
يتفق لاحد بخلاف ما ذكره المحشي اذ بمجرد ان يق فرق بين الزيادتين لا يحسم
مادة الاشكال اذ التوهم الآخر باق بحاله ولا بد من دفعه بما ذكره الشيخ لا يق
الظاهر انه لا منشأ للقول المذكور الا توهم المعاينة المذكورة اذ الوجه الآخر
لا يحصل له عند التحقيق لانا نقول هب انه كك لكن على هذا ايضا نقول ان جواب
هذا القول كما يحصل في ضمن ما ذكره المحشي حل الشبهة بخلاف ما ذكره الشيخ فانه
بمنزلة النقض فهذا اولى لكن لا يخفى ان الظ من كلام المحشي ان جواب الشيخ لا
يصلح جوابا اذا كان منشأ توهم القايل ذلك بل انما يصلح للجواب على التقدير
الآخر وهو فاسد كما عرفت الا انه يصلح للجوابية على التقدير الاول ايضا
لكن جوابه اولى ويمكن ان يق ايضا انه لو كان الشيخ فرق بين الصورتين

والكتن

والكتن به في الجواب لربما توهم ان الزيادة في جانب المتناهي متحقق في الواقع
في الغير المتناهي مطلقا سواء كانت موجودة او معدومة فيتوهم منه جواز
وجود الغير المتناهي بخلاف الجواب الذي ذكره اذ لا يوهم شيئا فما ذكره اولى
وللقايل ان يقول ان هذا ايضا يوهم ان الزيادة على الغير المتناهي المعدوم
جايز سواء كان في جانب المتناهي او في جانب الغير المتناهي وهذا التوهم
اظهر من التوهم الاول اذ بعد ما ابطل الشارح بالبرهان لا مجال لذلك التوهم الا ان
يق هذا ايضا بطل بالبرهان فلا مجال للتوهم وبالجملة كلام المحشي غير منتظم في المقام جدا
فافهم قوله اقول الاظهر كما مر اليه الاشارة اه قد ظهر حال ما مر ولا حاجة الى ان
نعيده قال الم اللهم الا ان يراد به ذلك اه لا حاجة الى هذا التكلف بل يراد
به ظاهره ويجعل ظرفا للتوقف فيكون المعنى ان وجود الحادث يتوقف في
ذلك الوقت على انتفاء حوادث غير متناهية بعد ذلك الوقت وعلى هذا لا
اشكال اصلا قوله اقول قول الشارح بعد ذلك الوقت الظاهر انه حمل ذلك الوقت
في قول الشارح في ذلك الوقت على ما قال الم اي اليوم لا على ما حملنا اذ لو حمله على
ذلك كان الظ ان يشعر بانه متعلق بالتوقف لا بالوجود كما ذكرنا وحيث لم يشعر
بذلك اصلا ظهر انه بنى الكلام على حمل الم واجاب بما اجاب ولا يخفى بعده ح
اما اولا فلانه لا يكون المشار اليه لذلك الوقت الاول مذكورا الا ان يق
انه مذكور في ضمن قوله قوله ولا يخفى بعده واما ثانيا فلصيرورة كل من
ذلك الوقتين بمعنى آخر وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء منها قال الشارح وايضا عدد الاكثر
بالحدوث اه لا فرق يعتد به بين هذا الوجه والوجه الذي بنى عليه كما لا يخفى قوله
اقول في هذا التفريع نظر الظ انه ليس كك اذ الظ ان في التعريفات ليس العرض

الحمل والتقسيم اه والحمل الذي يتراا لحسب الظاهر انه لابد في افادة التعريف للغير
من ذلك الحمل بحسب الظاهر وباعتبار العبارة قوله لكن هذا المنقش التصوير
اه انت خبير بان هذا النقش والتصوير لا يتوقف على الحمل اه قوله ولهذا
قيل معرف الشي ما يحمل عليه كان مرادهم الحمل بحسب الظاهر والعبارة لا الحمل
الواقعي اويقال ان اللازم ليس متعلق بيقال بل بمحذوف يكون تقديره
ان المعرف هو ما يحمل على الشي اذا كان كافيا لافادة تصوره لكن فيه بعد
والاول اظهر قوله وقوله الشارح حيث قال فان الحد يحمل على المحدود اه هذا
القول من الشارح لا يؤيد المحشي ان القول الشارح قضية لان مراد الشارح ان الحد
مع المحدود قد يجعل قضية ولا نزاع في انه يمكن ان يحمل الحد على المحدود ويجعل
قضية وكيف يتصور النزاع فيه اذ ليس النزاع فيه الا مجرد السفسطة والغرض
ان الحد من حيث هو حد ليس قضية وان حمل بحسب الظاهر على المحدود وتفهيم الغير
فمحصل الكلام ان الشارح قال اولا ان هذا الكلام الاخير كعكس نقيض للكلام
الاول بان جعل الاول قضية الا لم يقل انه مجرد التحديد اذ على هذا لا يكون
قضية كما ذكرنا ثم قال ثانيا انه قد يحمل الحد على المحدود ويجعل مقدمة خطابية
تقريبا الى فهم الجمهور وهذا لا يدل على ان الحد من حيث هو حد مقدمة خطابية
حتى يؤيد المحشي اذ الكلام فيه فافهم قوله ثم لو تنزلنا عن هذا المقام فعبارة
الشيخ صريحة اه فيه نظر اذ ليس في عبارة الشيخ الا حمل المعرف على المعرف وهل
الكلام الا في ان هذا الحمل قضية في الواقع اولا فاحراز عبارة الشيخ ثم انه
لا معنى لقوله ولا يحتمل التوصيفين فيكون قضية لا محالة اذ من يقول بان المعرف
مع المعرف ليس قضية لا يقول بانه تركيب توصيفي بل قايل بانه في صورة

المركب

التركيب الجزئي لكن نقول انه ليس تركيب جزئي حقيقة فالقول بان كلام الشيخ
لا يحتمل التوصيفي خبط قوله اقول الحق في الجواب ان يقال التغيير والتغني
الى الظاهر انه لا تحقيق فيه اصلا اذ ليس حاصله الا ان ما ذكره الشيخ اما التعريف
لفظي وفايدته كذا واما تعريف حقيقي وفايدته كذا وانت خبير بانه لا نزاع
لاحد في ان للتعريف فايدة سواء كان لفظيا او حقيقيا والامام وان
لم يكن قائلا بالتعريف في بعض كتبه لكن ظ ان ههنا ليس كلامه مبنيا على ذلك
بل ليس كلامه الا ان هذه المقدمة التي ذكرها الشيخ لا فايدة فيها بناء على انه لم يجوز
ان يكون تعريفا لظهور اباء المقام عنه اذ هو في بيان اثبات مطلب وظاهر
ان كون هذا تعريفا لا يفيد شيئا والشارح اوما ولا بانه يجوز ان يكون الكلام
تعريفا حيث قال ان كان قضية لكن لما لم يكن هذا مناسبا للمقام بنى الكلام اخرا
على انه مقدمة خطابية وكثيرا ما يفعلون ذلك تقريبا الى فهم الجمهور وعلى هذا ظهر
ان حمل الكلام على التعريف وبيان الفايدة فيه ليس حاسما للكلام اذ لا ينكر
احد فايدة التعريف ثم لو تنزلنا وقلنا ان مراده ان هذا الكلام تعريف المحدود
اذ المطلوب يحصل بذلك ايضا من توضيح المعنى الاصطلاحي للسفسطة فانت خبير
بانه لا تفاوت يعتد به بين كلامه وكلام الشارح اذ ليس مراد الشارح ايضا الا ان
هذه المقدمة الخطابية مفيدة لتوضيح مفهوم المحدود وتقريبه الى فهم الجمهور
وظاهر ان محصل الكلامين ومالهما واحد فما بال احدهما صار حقا والاخر لا
فافهم قوله وان حمل على الحقيقي فالفرق بالاجمال والتفصيل اه لا يخفى انه بعد
حمل الكلام على التعريف لا حاجة الى بيان فايدة الحمل بان فايدة الاجمال
والتفصيل على ما هو المشهور بل قد يكون نظريا على ما صرح به بعض المحققين اذ فايدة

التوصيف م

ظاهر، لا يحتاج الى البيان والحمل ليس غايته الكلام حيث حمل الكلام على التعريف حيث
قال بعضهم وان حمل على الحقيقي وقال قبيله هذا ان حمل التعريف على اللفظي وكان
مراد المحشي ليس الا ان هذا الكلام تعريفا ما لفظيا او حقيقيا بل انه قضية
لكن جعل فيها الموضوع والمحمول المعرف والمعرف اما المعرف اللفظي واما
المعرف الحقيقي وفايدة الحمل كذا وكذا وح وان لم يرد عليه بعض ما اوردنا لكن
يصير اتحاده مع كلام الشارح اظهر وقربه اليه اقرب فافهم قوله ويمكن دفعه
بالعناية كان العناية منع كون العام ذاتيا للخاص ومنع كون الذاتي بين
الثبوت لما هو ذاتي له مطلقا قال الخ ليس على الترتيب الطبيعي قد مر غير مرة ان
مثل هذا البحث لا وقع له قال الخ لكن المقام برهاني اه لا يخفى ان هذا المقام ليس
برهانيا اذ ليس الغرض اثبات ان الغني هو الذي يكون مستغنيا في الامور
الثلثة المذكورة ولا ان ما يحتاج في شيء منها هو الفقير وليس ايضا فيما سيذكره الشيخ
من المقدمات ما يكون محتاجا الى اثبات هذين المعنيين حتى يليق انه لا بد
من بيانهما بالبرهان ولا ينفع الخطابة بل ليس الغرض الا بيان هذين اللفظين
او توضيح مفهومهما الاصطلاحي وعلى هذا يكفي التعريف في المقدمات الخطابية غاية
الامر الا حتياج الى الدليل في ان الله تعالى غني بهذا المعنى وذلك امر آخر غير ما نحن فيه
وهو ظ وكان ما ذكره الشارح من ان هذا ليس خارجا عن الخطابة مع ان الامام قال
انه خارج عن الخطابة ليس بناء على مخالفة النسخ وقد قال الشارح في شرح المقاصد
بل انه اوحى ايماء لطيفا الى تخطية الامام بان الايراد على كلام الشيخ بانه خارج عن
قانون الخطابة لا وجه له اصلا اذ ظاهر ان هذا المقام ليس مقاما برهانيا ولا
يحتاج الى الدليل بل يكفي فيه المقدمات الخطابية بل التعريف فالايراد بهذا الوجه

ما لا وجد

والله ولي التوفيق

ما لا وجه له اصلا فكانه توهم ان هذا ليس مقدمة خطابية وكان خارجا عن الخطابة
فايراده انه خارج عن الخطابة لا على الخطابية والخطاء في الكتابة ثم تعرض للجواب
عن هذا الوجه لكن كلامه فيما بعد يابى عما ذكرنا فافهم قوله اما لو حمل على انه حكم
لازم الخ لا يخفى انه بمجرد هذا لا يندفع الكلام بل لا بد من التمسك بما نقلنا من ان
هذا المقام ليس مقام الاستدلال فتامل قوله واما على ما نقله صاحب المحاكمات
فلانه على هذا ايضا يصح الجواب لان حاصله ان هذا المقام ليس مقام البرهان الا
يرى انه اولا عرف الغني فلو كان المقام مقام البرهان لما كان لذلك فايدة
والقول بان الشيخ لعله غلط في هذا ايضا والامام انما هو تبعه من دون رضاه فهو
البحث الآخر الذي ذكره قال الخ ونقول ايضا سلمنا ان الفقير الخ لا يخفى انه هو
الذي ذكره الشارح من دون فرق يعتد به فافهم قال الشيخ تنبيه اعلم ان الشيء الذي
انما يكون الخ اعلم ان في هذه المسئلة تشويشا عظيما واضطرابا كثيرا في ولا من جهة تنقيح
محل النزاع وثانيا من جهة تحرير البرهان وكلام القوم ايضا في غاية الاشتباه
والخفاء وبهاية عدم الاستقامة فينبغي ان نحرر المقامين بحسب ما ادى اليه
نظرنا القاصر ونتقحهما ونهذبهما ثم نشتغل ان شاء الله تعالى بما يتعلق بكلامهم
واقاويلهم فنقول وبالله التوفيق ان قبل الشروع في المقصود لنمهد مقدمتين
احدهما ان من يكون طالبا لشيء ومشتاقا اليه يكون ذلك الشيء كالا له واولى
وهو ظ لا حاجة له الى دليل وثانيهما ان الفعل مرتبته دون مرتبة الفاعل ولا
يمكن ان يكون كالا للفاعل سيما اذا كان الفاعل مختارا او كان بحيث اذا شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل وفعل ذلك الفعل بارادته واختياره وثبت ذلك
في مرتبة في هذه المقدمة ايضا بعد تجريد الذهن وتهذيبه وتحقيق النظر وتدقيقه

المقام الاول

وبعد تمهيد هذا نقول اما المقام الاول فتحريره ان النزاع في ان فعل الله تعالى معلل
بالغرض ام لا ومعناه ان الله تعالى هل يكون طالبا من فعله لشيء ومشتاقا اليه
اولا وهذا غرضهم من الغرض لانه تعالى لا يفعل بالقصد والارادة معاذ الله
عن ذلك كيف والحكماء قائلون بانه تعالى مختار قطعا ولا ان امرا آخر غير
ذاته تعالى لا يكون له مدخل في فاعليته تعالى كيف وهذا ايضا لا يصح على ايهم من ان
الله تعالى يفعل بالعناية اي يعلم نظام الخير ويفعل على وفقه اذ ظاهر انه يكون
الخيرية وعلمه تعالى بها مما له مدخل في فاعليته تعالى اذ لو لم يكن الفعل خيرا ولم يعلم كونه
لم يفعله قطعا ولا معنى للعلية سوى هذا فانكاره سفسطة ولا انه تعالى لم يخلق
شيئا لاجل شيء يعني انه لم يخلق الرجل مثلا للمشي ولا اليد للبطش ولا العين للابصار
وهكذا في ساير الاشياء لكن يترتب عليها ساير الغايات كما توهم بعضهم لان
هذا سفسطة صريحة ومكابرة فضيحة وكيف يصح من عاقل القول بهذا فمع ما ذكرنا
نقول ان الله تعالى خلق رجل زيد مثلا للمشي بها لكن ليس خلقه رجل زيد للمشي
زيد بها مطلوبا ومشتاقا له وهذا مما ليس فيه محذور واما المقام الثاني فتحصيل البرهان
ان الله تعالى اذا كان فاعلا لغرض بالمعنى الذي حررنا كان ذلك الفعل او امر آخر
مترتب على ذلك الفعل مطلوبا ومشتاقا له وكان ذلك لا محالة ان كان هو نفس ذلك
الفعل فلا يجوز ان يكون كمالا له على ما تمهد في المقدمة الثانية وان كان غيره
فذلك الغير يكون ممكنا قطعا فيكون موجده هو الله اما بواسطة او بلا واسطة
فلا يمكن ايضا ان يكون كمالا له تعالى لما تمهد من ان الفعل لا يمكن ان يكون
كمالا للفاعل وان الموجد مرتبته دون مرتبة الموجد هذا تحرير البرهان على وجه
ثم ان ههنا ابحاثا لا بد من التنبيه عليها احدها ان الاحتمالات الثلث التي توهم

المقام الثاني البرهان

في هذا المقام في كونها غرضا لفعل الله تعالى احدها النفع العائد اليه تعالى وان لم
يتعلق به احد وثانيها النفع العائد الى غيره تعالى وثالثها حسن الفعل في نفسه
وقد سقط بما ذكرنا اعتبارها جميعا اما الاول فظاهر لانه كيف يصح ان يصل نفع
وكمال اليه تعالى سواء كان من ذاته او غيره اما من الغير فظاهر واما من ذاته فلان
ذلك النفع والكمال يكون من جملة موجوداته تعالى والموجد لا يمكن ان يكون كمالا
للموجد واما الثاني فلان النفع العائد الى الغير اذا كان غرضا بالمعنى الذي
ذكرنا لا بد ان يكون مطلوبا ومشتاقا فلا بد ان يكون كمالا له تعالى فيكون هذا الفعل
منه تعالى اي ايصال النفع الى غيره كمالا له وهو محال واما الثالث فلان حسن الفعل في نفسه لا يمكن
ان يكون غرضا بهذا المعنى ما لم يحصل منه كمال للفاعل وهو ممتنع نعم يمكن ان يكون له
مدخل في فاعليته تعالى كما ذكرنا لكنه ليس الغرض المتنازع فيه ثانيها انه على قاعدة
الحسن والقبح العقلي كما هو رأي المعتزلة بل الحق في الواقع كيف يمكن ان يقال
ان الفعل ليس بكمال للفاعل مع ان الفعل اذا كان حسنا في نفسه بمعنى استحقاق
المدح عليه كما هو المتنازع فيه بين الفريقين فلا شك انه كمال للفاعل كيف
واذا كان سببا لاستحقاق فاعله المدح فيحصل بسببه استحقاق المدح والتعظيم
ولا شك ان استحقاق المدح والتعظيم كمال فيحصل بسببه للفاعل كمال وبالجملة
الفعل الحسن اما نفسه او ما يترتب عليه لا بد ان يكون كمالا للفاعل وانكار
كون الفعل كمالا لا يتأتى على هذا الرأي نعم انما يتأتى على رأي الاشاعرة وهو
بمعزل عن التحقيق والجواب ان الحق ان الفعل حسن في نفسه يعني ان العقل
يجده ملائما له ولا ينقبض عنه كما ان الحس يجد بعض الاشياء ملائما له ولا
ينقبض عنه وكذلك يحكم بان العاقل العالم بجهة حسنه المتمكن منه الخالي عن الموانع

الثالث

المتمكن منه

والصوارف لحبتاره على عدمه ويمتنع ان يختار رغلبه عليه ويحكم ايضاً بان فاعلاً اذا
كان فعله مختاراً ومن جهة حسنه مستحق للمدح والثناء لكن لا نم انه يحكم بان هذا
الفعل سبب لذلك الاستحقاق بل انما يترااى ذلك في بادى الراى والنظر
واما عند التحقيق والتدقيق فليس الامر كذلك بل العقل يجد عند التامل ان الاستحقاق
المدح حقيقة باعتبار ذاته التي تكون بحيث اذا عقل جهة حسن فعل تختاره
على تركه وتفعله من هذه الجهة وكلما كان هذا المعنى في ذات الفاعل اشد كان
الاستحقاق المذكور اكثر مثلا اذا كان هذا الحال اى الكون المذكور حالاً في احد
كان استحقاقه للمدح اقل مما اذا كان ملكة ثم اذا كان ملكة لكن لم يصل الى حد
يمتنع معه الترك كان الاستحقاق المذكور اقل مما اذا وصل الى ذلك الحد ثم هذا
الامتناع ان كان بسبب ذات الفاعل بذاته لكن مع القصد والعلم بالحسن
كما في حقه تعالى كان الاستحقاق اكثر واثبت مما اذا كان بسبب الغير كما في
الممكنات وتما بينه على ما ذكرنا انا اذا علمنا قطعا ان زيدا مثلا اذا كان
له مال لجاد به البتة لكن لم يكن له مال ولا اعطاء بالفعل وعمرو له مال وجود
ويعطى منه المنك في مرتبة ان في نظر العقل لا تفاوت بين زيد وعمرو
في الكمال واستحقاق المدح والثناء من هذه الجهة وكذلك اذا فرضنا ان
زيدا له خط حسن ولم يخط بالفعل او كان شاعرا فصيحا او كاتبا بليغا
ولم يشعر ولم يكتب بالفعل كان مستحقا للمدح والتعظيم ولا فرق بين حال
خطه وكتابته وشعره بالفعل وحال عدمها بالمعنى المذكور فظهر ان الاستحقاق
المدح والثناء حقيقة على كون الذات بحيث انه يصدر عنه الفعل الحسن
من جهة حسنه ولا يكون نفس الفعل سببا لنفس المدح والتعظيم او زيادته

لكن لما كان كون الذات بالحيثية المذكورة لا يعلم الا من الفعل فعند الفعل يثنى ويمدح
عليها ونمدحها ونعتقد فيها الكمال فيتخيل ان كل ذلك من جهة الفعل وليس
كذلك بل الفعل علامة على كمال الذات وامارة عليه لا يقال ان الفعل لو لم
يكن كما لا فلو لم يفعل احد الافعال الحسنة مع كون ذاته بالحيثية المذكورة لكان
يمكن فعله فزيد مثلا اذا كان له مال ولم يجد به كان كعمرو الذي يجود بماله
وهو باطل لانا نقول هذا القول مما لا وجه له لان زيد المذكور لا يخلو اما ان
يكون له صارف مانع من الجود عقلي او شرعي او قسري وهو في ذاته بحيث ان
لو لم يكن هذا الصارف لجاد البتة فلا نم ح انه ليس حاله كحال عمرو في الكمال
بل هما سيان فيه واما ان لا يكون له صارف اصلا فح لا يكون ذاته بالحيثية
المذكورة اذ لو كان ذاته بالحيثية المذكورة لجاد البتة عند انتفاء الصارف
فعدم كماله ونقصانه من عمرو على هذا باعتبار ان ذاته ليست بالحيثية المذكورة
لا لانه لا يجود بالفعل وهو ظ فان قيل اذا لم يكن الفعل كمالا فلا يعقل ان يكون
كون الذات بحيث يفعل ذلك الفعل كمالا اذ ظاهر ان من كان قادرا على
صنعة خسيسة وتمكن منها بحيث صارت ملكة له كالكناسة مثلا لا يكون له في نظر
العقل كمال وشرف فظهر ان الكمال والشرف للذات بهذا النحو من الكمال باعتبار
كمال الفعل وشرفه قلت لا نقول ان الفعل ليس له شرف اصلا بل نقول انه حسن
وشريف بالمعنى الذي ذكرنا وهو انه ملائم للعقل السليم وموافق له كما ان الحلاوة
موافقة للذوق السليم وملائمة له والمنظر الحسن موافق للبصر ومناسب له وهكذا
في باقي الحواس لكن الذات التي تصدر عنها الفعل اعلى مرتبة وكمالا منه وليس
الفعل بحيث يزيد شرفا على شرفها وكمالا على كمالها فالذات الكاملة التي لها

فيتخيل لعه

فلو لم يفعل لعه

ولم يجد به لعه

لجاد لعه

صنعه لعه

ملكة الجود مثلا لها كال الجارية ويصدر عنها الجود عند وجود شرايط ولا يتصور ان
يكون نفس الفعل سببا لزيادة كالها ومطلوبا لها فان قلت قد نرى ان من
يكون سخيا بالطبع يكون مشتاقا الى الاعطاء منتظرا السوال طالبا له وعلى ما
ذكرت ان الفعل لا يكون كالا ولا يكون الشوق الا الى الكال كيف يوجه هذا
قلت شوقه ليس الى نفس الفعل بل اما الى فرح السايل وسروره بالاحسان او
الى ظهور جوده وكرمه على الناس ونحو ذلك على ما سنوضحه ثم انها ان الافعال
التي تصدر عنا لا شك ان لنا فيها غرضا فذلك الغرض ان كان نفس الفعل
فقد بطل بما قدمنا وان كان امرا غيره حاصلا بسببه فكذا ايضا لان الفعل اذا لم
يكن كالا للفاعل فما يحصل منه اولى بذلك وبالجملة لا بد من القول ببطلان احدى
المقدمات من ان الفعل وما يترتب عليه ليس كالا وان الشوق والطلب لا بد ان
يكون كالا وان الغرض يكون مطلوبا ومشوقا والجواب ان غرضنا ليس نفس الفعل
بل امر يكون للفعل مدخل في وجوده ولكن ليس الفعل مفيدا لوجوده حتى يكون
مرتبته ادون من مرتبة الفعل بل الفعل معد له ومفيده هو الله تعالى او غيره
ممن لا يكون مرتبته الا اعلى من مرتبتنا والذي ان الشيء يكون مرتبته ادون من مرتبة
موجده فلنقرب ذلك مثلا فنقول اذا احسن شخص الى غيره فذلك الاحسان يكون
سببا لفرح المحسن اليه لا بان يكون موجدا له بل معدا له وموجده هو الله سبحانه فيحتمل
بادي الراي ان يكون الغرض هذا السرور والفرح لانه ليس ادون مرتبة من المحسن
لانه ليس من فعله ايضا موجدا له بل معدا لكن لما علمت ان الغرض لا بد ان يكون
كالا للفاعل والفرح الذي للمحسن اليه ليس كالا للمحسن قطعا فمن هذه الجهة لا يمكن
ان لا يكون هذا غرضا له بل غرضه اما السرور الذي يحصل له من سرور المحسن اليه

و لا كلام فعله

بناء على رقة الجنسية وهذا السرور لا يجري في كونه كالا له لانه ليس فعلا بل من فعل الله تعالى
و فعله معد له ومثل هذا قد ظهر انه يجوز ان يكون كالا واما ظهور شرفه وكال
ذاته على المحسن اليه او غيره وهذا الظهور ايضا من فعل الله تعالى لان مرجعه الى
علم المحسن اليه او غيره بانه جواد ومفيض العلم هو الله تعالى وهذا العلم ايضا
في الحقيقة ليس غرضا لانه كال للعالم لا للمحسن بل الغرض في الحقيقة ابتهاجه
الذي يحصل منه بسبب علم الناس بشرافة ذاته وكاله وهذا الابتهاج ايضا
موجده هو الله تعالى وفعله معد له واما المدح والثناء من المحسن اليه او غيره
وهذا ايضا يرجع الى سروره بالمدح لان نفس المدح يكون غرضا له واما الاجر
والثواب من الله تعالى ووجه صحة كونهما غرضا ظاهر لا يحتاج الى بيان واما صيرورة
الجود والسخاء ملكة له لان تكرر الافعال وتكثره سبب لصيرورته مبادئ ملكة
وصحة كونها غرضا ايضا ظاهر اذ لا شك ان ملكة الجود كال له والفعل ليس سببا
موجدا لها بل معدا وموجدها هو الله تعالى فصح كونها غرضا او غير ذلك مما يصح كونه
غرضا على النحو الذي قررنا ويظهر عنه التامل والتفتيش في احوال الفاعلين
واغراضهم وقس عليه الحال في ساير الافعال مثلا المريض يشرب الدواء و
ليس غرضه هذا الشرب الذي فعله بل حصول الصحة التي هي فعل الله تعالى وشرب
الدواء معد لها وبعضها عقلي ثم ان الصحة كال له هكذا ثم لا يخفى ان الاغراض
مختلفة فبعضها يكون كالا قطعيا وبعضها ظنيا وبعضها عقليا وبعضها
تخيليا وهميا وبعضها حسيا وبعضها يترتب على الفعل وبعضها لا يترتب
الى غير ذلك من الاختلافات فان قلت هل يجوز ان يصدر منا فعل بلا غرض
قلت لا استحالة في ذلك اذ يجوز ان يصل النفس في الكمال الى مرتبة ان يصدر عنها

بلا غرض

فعل الخير مجرد علمها بانه خير من غير ان يكون طالبة ومشتاقة الى الشيء يحصل لها بسبب ذلك
الفعل كما انه تعالى كذلك لكن على هذا يلزم ان يكون التشبه بالباري تعالى ايضا ليس مقصودا
لها واذا لم كان هو الغرض لان التشبه امر كمالي يحصل من جهة الله تعالى والفعل معد له
فيصح ان يكون غرضا ولا يخفى ان هذه المرتبة ان لم يكن حصولها ممتنعة للنفوس فلا
شك انه في غاية الصعوبة اذ قطع النظر عن التشبه ايضا مشكل جدا وفيه كلام آخر
سيجيء رابعها ان القول بان كل ما يصدر عن الشيء ليس كمالا له مشكل على اطلاقه
اذ ظاهر ان عدم احتياج الباري تعالى الى الغير كمال وان هذا المعنى نشاء ذاته تعالى
فبطل ان ما يصدر عن الشيء لا يكون كمالا له واذا صح ذلك في الصفات السلبية صح في
الصفات الثبوتية ايضا لعدم تعقل الفرق بل لو يتعقل فرق فبالعكس اذ الصفات
السلبية مع كونها سلبية اذا جازت ان يكون كمالات فالصفات الثبوتية بطريق
الاولى فاذا جوز احد ان يكون له تعالى صفات زائدة على ما هو رأي الاشاعرة فيجوز
ان يكون مع كونها صادرة من الذات كمالات له تعالى واذا جاز ذلك في الصفات
جاز في الافعال ايضا فانهدم بنيان ما اسسنا والجواب ان في الصفات السلبية لم
يكن شيء موجودا الا الذات فقط اذ الصفات نفسها ليست موجودة والاتصاف بها
ايضا امرا موجودا فليس الا الذات التي هي منشأ لانتزاع الصفات والاتصاف
بها فكماليتها ليست الا كمالية الذات فذات الله تعالى التي لا يحتاج الى الغير هي
الكاملة بذاتها حقيقة اذ ليس شيء غيرها وقس عليه الحال في الصفات الاضافية
والاعتبارية التي لا وجود لها وان لم يكن سلبية واما الصفات الثبوتية الموجودة
فلما كانت امورا موجودة غير الذات فكماليتها غير راجعة الى كمالية الذات فلا يجوز
ان يكون صادرة من الذات وكمالات لها فلا جرم لا بد ان يكون الصفات

الثبوتية

الثبوتية الحقيقية عين ذات الله تعالى اذ لو لم يكن عينها لكانت صادرة منها
بالضرورة لكونها ممكنة لاستحالة تعدد الواجب فح لا يمكن ان يكون كمالات له
تعالى وهذا مسلك آخر لاثبات عينية الصفات على انه يمكن ان يق اذا فرض ان
الصفات الموجودة التي يتعارف عدها بالكمالية كالعلم والقدرة مثلا تصدر عن
ذات فتلك الصفات وان كانت في نفسها شريفة فاضلة وكانت مع ذلك
كمالات ايضا لذات لا يكون تلك الصفات صادرة عنها بل عن غيرها فيها لكنها لا
يكون كمالات بالنسبة الى الذات التي تصدر منها بمعنى الافضلية دون مرتبة تلك الذات
وتلك الذات اعلى مرتبة منها وعلى هذا ايضا المقصود حاصل اذ لو سلم ان الله تعالى
يصدر عن ذاته المقدسة صفات سلبية او ثبوتية تعد من صفات الكمال فنقول
هذه الصفات وان كانت بالنسبة الينا كمالات لكنها ليست بالنسبة الى ذاته المقدسة
كمالات فلا يجوز ان يكون فعله تعالى معللا بحصول صفة لذاته تعالى من ذاته وكان حصول
تلك الصفة غرضا له تعالى من ذلك الفعل كما عرفت ان الغرض لا بد ان يكون كمالا وتلك الصفة
ليست كمالا له تعالى ولعل ما ورد في احاديث اصحاب العصمة سلام الله عليهم اجمعين
من ان اهل المعاصي يتوهم ان لله تعالى زبانيين لتوهمهما انهما كمال كاثبات الصفات
له تعالى يتوهم انها كمالات له نعم ما يؤيد ما ذكرنا اخيرا اما ان قلت لا شك ان التشبه بالباري
تعالى كمال لنا والكاره سفسطة وظاهر انه اذا فعل احد فعل خير ليصير شبيها له تعالى في هذا
الخير يحصل له ذلك التشبه بسبب ذلك الفعل فقط من دون ان يوجد الله تعالى لان التشابه
امر اعتباري ينتزع من ذلك الشخص بمجرد هذا الفعل ولا يحتاج الى الموجد حتى يق ان الفعل
معد له لا موجد وعلى هذا ينتقض الجواب الذي ذكره احد مما ان الصفات الثبوتية الاضافية
والسلبية كمالاتها راجعة الى كمالية الذات فقط وثانيها ان الصفات الصادرة عن

لا يكون كمالات لها وغرضا من فعلها اما الاول فلانه قد ان في كالية التشبه المذكور لا يكفي الذات فقط بل لا بد من الفعل واما الثاني فنقول قلت لا معنى لان يقال ان يفعل الخير لاجل مشابهة البارئ لان البارئ تعالى يفعل الخير لا لغرض انتهى وذلك الفاعل يفعل الخير لغرض المشابهة فكيف يمكن ان يحصل المشابهة فهذا امر مستلزم التناقض ولكنا نقول انه لا يلزم ان يكون الغرض المشابهة التامة حتى يقال انه لا يتصور حصولها في الصورة المذكورة بل المشابهة في الجملة وظاهر ان من يفعل فعل الخير لاجل ان يصير شبيها له تعالى في فعل الخير في الجملة وان كان بينهما فرق باعتبار انه لا يفعل لغرض انتهى وبهذا يفعل لغرض المشابهة فانه يحصل له هذه المشابهة قطعا من دون لزوم محذور وظاهر ايضا انه غرض صحيح فعاد المحذور بل يمكن ان يقال انه اذا بلغ احد درجة ان يفعل فعل الخير لا لغرض على ما مر سابقا من انه لا اسعى له فيه في نظر العقل فهذا الشخص لا شك انه اذا فعل فعل خير لا لغرض حتى غرض المشابهة فانه يحصل له بذلك الفعل المشابهة لذاته المقدسة وظاهر ايضا انها كمال حقيقي فقد حصل من فعل الفاعل كمال حقيقي له من دون ان يكون الفعل معدا او ان لم يكن غرضا له من الفعل وهذا ايضا كاف في ابطال ما مر من ان الفعل ما يحصل منه ليس كمالا للفاعل والجواب ان يقال ان المشابهة الاعتبارية التي يحصل من مجرد الفعل من دون حاجة الى غيره هو مجرد المشابهة في نفس الفعل وقد عرفت ان نفس الفعل ليس كمالا فالمشابهة في هذا المعنى ليست مشابهة في امر كمالي حتى يكون كمالا ويلزم منه محذور فالذي يفعل فعل الخير لاجل المشابهة حاله عند التحقيق يرجع الى احد امرين اما ان يفعل فعل الخير متكررا متكثرا ويحذف الاغراض شيئا فشيئا حتى يصير فعل الخير من دون غرض مهما امكن ملكة له وصارت بها شبيهة له تعالى بقدر الامكان فالغرض ضرورية بحيث يفعل الخير لا لغرض مهما امكن وصيرورته

لكن

لكن لا شك ان الفعل ليس سببا تاما ما لها بل انما هو معد لها وفاعلها هو الله تعالى فلا محذور واما الى انه ينظر الى ان فعل الخير كالاحسان مثلا له حسن من جهة انه شبيه بفعل الله تعالى فيفعله لوجه نقول ان المشابهة صارت من جهات حسن الفعل فالاحسان كما كان له الحسن من جهة ذاته او اعتباراته الاخرى له حسن من هذه الجهة ايضا اي انه شبيه فعل الله تعالى فمن فعل الاحسان لحسنه من هذه الجهة لا يمكن ان يكون هذا غرضا له كما مر سابقا وسيجيء ايضا من ان فعل الخير لاجل حسنه في نفسه لا يمكن ان يكون غرضا لان الغرض لا بد ان يكون كمالا عائدا الى الفاعل فالفاعل المذكور ان كان من اهل الغرض فغرضه لا بد ان يكون شيئا آخر ونتكلم اليه ونصححه على النحو الذي قررنا وان لم يكن من اهله فيفعل الاحسان لخيريته من دون غرض لكن زيد خيريته في نظره باعتبار انه شبيه فعل الله تعالى ولا حرج فيه وبما ذكرنا ظهر الجواب عن الكلام الاخير ايضا لان الذي يبلغ درجة ان يفعل الفعل لا لغرض فذاته كاملة ولا حاجة له في كماله الى الفعل والفعل دونه في الكمال لكن لا بد ان يصدر عنه فعل الخير عند حصول شرائطه والا لم يكن ذاته بالغة الى الدرجة المذكورة وبهذا الفعل لا يحصل له معنى زائد سوى المشابهة له تعالى في نفس الفعل وقد عرفت انها ليست مشابهة في امر كمالي فاندفع الاشكال فاسمها انه ههنا مظنة ان يستشكل ويقال ان الفعل الحسن على قاعدة الحسن والقبح العقليين لا شك ان تركه قبيح وفيه منقصة للتارك وظاهر انه اذا علم احد ان في ترك فعل حصول منقصة له فيفعله اذا كان حكيما غير سفيه يكون المنظور رفع المنقصة عن ذاته ودفعها عن نفسه لتطرق النقص والانكار مكابرة ولا معنى للغرض الا هذا فيلزم ان يكون للبارئ تعالى في فعله الحسن غرض وغاية على قاعدة الحسن والقبح العقليين التي هي النهج المستقيم والطريقة القويمة والجواب ان ترك الفعل الحسن لا يكون سببا للنقص الذاتي

الغرض لا بد ان يكون كمالا للفاعل

من نفس الفعل

بل هو في الحقيقة بسبب نقص في الذات فلا يتصور ح ان يكون فعله لاجل دفع
النقص كما لا يخفى والحاصل ان الذات ان كانت كاملة لا نقص فيها كما في شانه
تعا فيفعل الفعل الحسن البتة ولا يمكن ان لا يفعله وح لا يتصور ان يكون فعله
لاجل دفع النقص اذ لا نقص لا يتصور ان يكون الغرض دفع النقص الناشي من
ترك هذا الفعل لان هذا الترك والنقص انما يكون بسبب نقص في الذات والمفروض
ان لا نقص فيها وان لم تكن كاملة لا نقص فيها كذوات في لابح اما ان تكون بالنسبة الى
فعل حسن بحيث لا يمكن ان لا يصدر عنه بالنظر الى جزئية وحسنه فتكون كاملة من هذه
الجهة وان كان لها نقص من جهات اخرى ويكون حكمها بالنسبة الى هذا الفعل حكم ذات
البارى تعا بالنسبة الى فعاله الحسنة وقد عرفت حاله واما ان لا تكون كذلك فح يكون فيها نقص
بهذا الاعتبار وظاهر ان اتيانها بهذا الفعل لا يصير سببا لرفع ذلك النقص غاية الامر ان
يصير سببا لاخفاء ذلك النقص على الناس وللاظهار عليهم بان ملكة فعل الخير حاصلة لها
او يصير تكرره وتكثره مُعِدا لازالة ذلك النقص وحصول ملكة الخير وكل ذلك غرض آخر
غير دفع النقص الحاصل بسبب ترك الفعل الذى كان الكلام فيه فاندفع الاشكال وبما
ذكرنا اندفع ايضا ما اذا قيل معاذ الله تعالى انه لم يبين بعد كماله تعالى من جميع الجهات
اذ غاية ما في الباب ح ان يكون الحكم في حقه تعا ايضا كالشق الاخير الذى ذكرنا في
الحقيقة وقد ذكرنا ان الغرضية لا يكون دفع النقص الحاصل بسبب ترك الفعل الحسن
بل امر آخر وقد ظهر مما مر سابقا ان مثل الامور التى ذكرناها للغرضية لا يتصور ان يكون
غرضا بالنسبة اليه تعالى سادسها ان يستشكل ويقال لكن غاية ما ذكرت ان مرتبة الفعل
دون مرتبة الفاعل لكن لا شك انه في نفسه له شرف وبهاء وكمال حسن وان لم يكن
في مرتبة شرف ذات الفاعل وكمالها وقد اعترفت ايضا به سابقا وح نقول يجوز ان

يعقد

عنها بدل عنه اظهر

وللاظهار

انه لم يبين

وقد ان غاية

يقصد احد حصول الكمالات الزائدة على كمال ذاته وان كان مرتبة ذاته اكمل منها
كما ان شخصا يحب ان يكون له خادم حسن مع ان يكون ذاته احسن منه وعلى هذا
لم لا يجوز ان يكون غرضه سبحانه من فعله ان يكون له فعل حسن وان كان ذاته تعالى
في غاية الكمال ونهاية الشرف ولا يكون لفعله نسبة اليها في الشرف والكمال في
الجواب ان حسن الفعل اما ان يكون منشأ الكمال في الفاعل اولا فان لم يكن منشأ
فيرجع هذا الاحتمال الى الاحتمال الثالث الذى ذكرنا سابقا من احتمال الغرض وقدمر
ابطاله وان كان منشأ فالفعل اما معدله او موجد وكلاهما في حق البارى تعالى
غير متصور كما عرفت فان قلت لا شك ان كون الذات فعلها حسنا كمال للذات
وان نسبة الفعل حكمه فكيف يمكن ان يقال لا كمال هنا قلت هذا ليس كمالا حقيقة بل هو
كمال بالعرض ووصف بحال المتعلق ليس مرجعه الا كمال الفعل ولا يكون الفعل
سببا لحصول مثل هذا المعنى للفاعل لكن نقول انه ليس كمالا حقيقة ولو سميتموه
كمالا فلا نزاع فيه لكن مثل هذا الكمال لا يمكن ان يكون غرضا بالمعنى المتنازع وما
يترائى من انا قد نجعله غرضا لافعالنا فهو بحسب الظاهر والا ففي الحقيقة غرضنا امر
آخر او كان من قبيل خطائنا في ظن انه كمال اذ قد مر سابقا ان الغرض قد يكون كا
وهميا ظنيا ومثل هذا لا يتصور في حقه تعالى الله عن ذلك ويمكن ايضا ان يقال انك قد
عرفت ان الذات اذا كانت كاملة من جميع الجهات فلا بد ان يصدر عنها فعل الخير
ويمتنع ان لا يصدر عنها فاذا كانت الذات كافية في الصدور فانضمام هذا الغرض اليها
في الصدور اما لغو او مستلزم لاجتماع علتين على شخص اما مستقلتين او احدهما
مستقلة والاخرى غير مستقلة وكلاهما محال ولو قيل معاذ الله كما ذكرنا آنفا انه لم يبين
بعد كماله تعالى من جميع الجهات فنقول اذا كان نقصها معاذ الله تعالى فقد عرفت ان الفعل

منشأ الكمال في الفاعل

لا يمكن ان يكون سببا لرفع النقص الا بطريق الاعداد وذلك لا يتصور في حقه تعالى لان
فعله اذا كان معدا لذلك فلا بد بالآخرة ان يكون ذاته تعالى فاعلا له ويكون ذلك
ايضا بسبب فعله وقد عرفت استحالته وان الفعل لا يمكن ان يكون سببا لكمال الذات
فان قلت لا يلزم ان يقال ان في صورة النقص معاذ الله ان فعله لاجل دفع النقص
حتى يلزم ما ذكرته بل يقال ان فعله لاجل تحصيل كمال زايد وحدوث النقص انما كان
لدفع ما ذكرته من ان ذاته لما كانت كاملة من جميع الجهات لا بد ان يكون سببا مستقلا
فانتفاء الغرض ايضا يستلزم المحذور لا لاجل ان يكون الفعل سببا لرفع النقص قلت
لا شك ان من كان في نهاية العلم والحكمة وغاية القوة والقدرة فانه يفعل الفعل
الحسن البتة ويمتنع ان لا يفعله ويابى العقل السليم بناء على قاعدة الحسن والقبح
العقليين تركه له ويمتنع منه وان فرض انه لم يشعر بانه يكون كمالا زايدا له وانكاره
مكابرة فثبت ان ذات الله تعالى لانها في نهاية العلم والحكمة والقوة والقدرة مستقلة
في صدور الفعل الحسن فانتفاء الغرض المذكور ايضا في صدوره مستلزم لاحد المحذورين
المذكورين هذا وقد ظهر بما ذكرنا ان نفي الغرض عن فعله تعالى يكون على قاعدة الحسن والقبح
العقليين ايسر واسهل لا كما سيذكره المحشي انه على هذه القاعدة لا يمكن ذلك فتأمل
فيه سابعها انه على ما ذكرنا من ان الفعل لا يكون كمالا للذات وان حال من لا يجود
بناء على عدم قدرته على الجود لكنه بحيث اذا قدر يجود كحال من يجود بناء على حصول
شرايطه من دون تفاوت في الكمال والنقص يتشكل ويقال انه على هذا يكون
حال من لا يظلم مثلا لعدم قدرته على الظلم لكنه بحيث اذا قدر ظلم كحال من يظلم
بالفعل فيلزم ان يكون الاول ايضا مستحقا للعقاب كالثاني ويعاقب مثله
وهو ظاهر والجواب ان العقوبات ان كانت لاجل الغير يعني بسبب الظلم على الغير فظ

وجه التأمل ان الكامل
من جميع الجهات او من له نهاية
العلم والحكمة والقدرة يمتنع
ان لا يفعل فعل الخير واما انه
يفعله البتة لا لغرض فلا بل
هو اول النزاع فيه
باطل

انه

انه لا معنى لعقوبة شخص لاجل غيره باعتبار انه كان بحيث اذا قدر ظلم على ذلك الشخص و
ان لم يظلم قط وما ذكرنا من تساوي الكاملين لا يستلزم هذا وهو ظاهر وان كانت لاجل
الظلم على النفس فالغرض منها ان كان اصلاح النفس وتطهيرها من رذايل الاخلاق
والملكات وتنزيهها عن خسايس الاحوال ونقايص الصفات ليصير قابلا لرفع
الدرجة ودخول الجنة فلا يبعد اذن ان يكون الشخص المذكور الذي يكون بالحيثية
المذكورة مستحقا للعقاب بل يعاقب ايضا كالظالم بالفعل وان كانت لامر آخر
لا نعلم فلا يمكننا ان نحكم فيه بنفي واثبات وان كان ثبت في الشريعة ان الظالم
بالفعل يعاقب دونه فلعله يكون لاجل سبب العقاب امر آخر غير ما ذكر ما لا نعلمه
والعلم عند الله وقد ظهر ان هذا لا ينافي ما ذكرنا من تساوي الشخصين في الكمال والشرف
وقد اطنبنا في هذا المقام عن حد الايجاز والاختصار وانتهى غاية الاطناب حذرا
على الطلاب لان المقام مقام تزل فيه اقدام الالباب وتضطرب فيه كلام الاصحاب
والله هو الملهم للصواب قال الشارح فيقولون ان ايصال النفع الى الغير
حسن في نفسه اه هذا البيان ليس بحسن لان كون فعل الله تعالى لاجل حسن الفعل
في نفسه هو الاحتمال الذي سيذكره الشيخ بعد ذلك في فصل الوهم والتنبيه وهو الاحتمال
الثالث الذي ذكرنا سابقا من احتمالات الغرض في فعله تعالى وما ذكره الشيخ ههنا هو
الاحتمال الاول وحاصل كلام الشيخ ههنا انه اذا فعل الله فعلا لكونه احسن به واولى
من تركه فيستفيد بذلك الفعل كمالا البتة لان الغرض قد عرفت انه لا بد ان يكون
كالداعي ان معنى كون الشيء اولى واحسن بشيء ليس الا انه كمال له فاذا جعل الفعل لذلك
فقد افاد ان الفعل لغرض الكمال وهو ظاهر فيكون الفاعل اذن مسلوب الكمال يفتقر
فيه الى هذا الفعل ليحصل له ذلك الكمال وهو بالنسبة الى الله تعالى محال لانه لا يمكن ان يستفيد

كذا في النسخ والصواب
ذلك الغير بدل ذلك
الشخص

كذا في النسخ كانت
والصواب ان كان
كما في السؤال الاول

شروع في تضعيف الشيخ
المذكورة بعبارة الشيخ

لا لنفع عايد اليه تعالى
او الى غيره

لا بد من ان يكون كمالاته في عين ذاته او راجعة الكمالية ذاته في نفي صفات السلبية والاضافية

كمالا من ذاته بل من غيره وعلى ما مر مفصلا بل لا بد ان يكون كمالاته عين ذاته تعالى فان قلت قد مر انه يمكن ان يكون له تعالى كمالات سلبية واضافية ناشئة من ذاته تعالى فلعل هذا الكمال يكون من ذلك القبيل قلت قد مر ايضا ان تلك الكمالات لا بد ان يكون ناشئة من مجرد الذات ولا يمكن ان يكون لغيره مدخل فيها وعلى هذا يكون لفعله مدخل فيها وهو كما عرفت مشروحا هذا هو التوجيه الموافق لما ذكرناه سابقا من تحرير البرهان على هذا المطلب على وجه منتزع قال الح المقصد من هذا الفصل ان الفاعل لغرض مستكمل به قد عرفت بما قررنا ان الظ ان يقال ان المقصد من هذا الفصل ان من يفعل فعلا لاجل ان الفعل اولى به من تركه فهو مسلوب كمال يحتاج في كسب ذلك الكمال الى الفعل كما هو ظ كلام الشيخ واما ما ذكره الح فهو مقدمة يحتاج اليها في الفصلين الآتيين وليس المقصد في هذا الفصل كما لا يخفى لكن لعله يمكن ايضا توجيه الكلام على وفق ما وجهه الح ويحكى فافهم قال اذ فاذن هو في ذاته مسلوب كمال الخ الظ من سياق الكلام ان الشيخ بنى الدليل على ان الله تعالى يطلق عليه الغني ومعناه ما مر من عدم الاحتياج في شيء من الامور المذكورة الى غيره وعلى تقدير ان يكون فعله تعالى لغرض يلزم ان يكون مستكملا بفعله وهو خلاف المفروض وعلى هذا يرد عليه انه لا انه متى بين انه تعالى غني بهذا المعنى والاتفاق على اطلاق هذه اللفظة لا يكفي في مقام البرهان وثانيا انه يمكن ان يكون نفس الفعل كمالا ان يكون مورثا لكمال آخر واذا كان نفس الفعل كمالا وكان ذلك الفعل ناشيا من الذات ففي هذه الصورة لا نم انه يلزم انه تعالى محتاج الى الغير في الكمال انما كان ذلك اذا كان كمال آخر يفيده فعله الذي هو غيره وليس ذلك اللهم الا كمال اعتباري مغاير لنفس الفعل في المفهوم لكن يكون مرجعه حقيقة الى نفس الفعل مثل كون الفعل اولى به واحسن ونحو ذلك فان قلت اذا كان نفس الفعل

الله ولي التوفيق

كمالا فاذا لم يكن ذاته تعالى فاعلا لذلك الفعل كان مسلوب كمال وهو نقص تعالى عن ذلك وظ انه في كثير من الاوقات ليس فاعلا له قلت لا ولا ان الفعل في وقته الذي يفعله يكون كمالا لحصول المصلحة في فعله في ذلك الوقت واما في غيره فلا فعدم كونه تعالى فاعلا له في غير ذلك الوقت لا يستلزم ان يكون فاقد الكمال وثانيا انه تعالى كما مر بالبيان على امتناع فقدان مثل هذه الكمالات ولا يمكن دفع هذه الكمالات الا بما قررناه سابقا من ان الفعل لا يمكن ان يكون كمالا لفاعله ولا سبب كمال له الا على سبيل الاعداد مثلا والظ ان الشارح غافل عن ذلك والاحق ان يشير به في موضع ولم يعلم ذكره بالكلية مع انه الاصل والعمدة في البحث ولعل الشيخ ايضا كذلك والله تعالى اعلم قوله بل لم يكن بهذا الا كون فعله حسنا فيه نظر لان الشيخ فرض الكلام في انه يفعل الشيء لاجل انه حسن به واولى له لا لان الفعل حسن في نفسه ونح لا مجال لهذا الايراد نعم الشارح اورد الكلام اولا على هذا النحو وقد شرحناه سابقا الا انه ليس بحسن ولا بد من تأويل كلام الشارح ايضا ليطابق كلام الشيخ ونح لا يرد هذا الايراد عليه ايضا فافهم قوله قلت استحقاق المدح لا نم انه لا يخفى ان استحقاق المدح صفة كمال في ذات صاحبه لا من الاضافات المحضة فيكون داخلا في الثلثة التي ذكرت في تفسير الغني نعم يمكن ان يقال كما ذكرناه انه لا بد من البرهان على ثبوت الغني بهذا المعنى لكن الظ ان مراد المحشي ليس ذلك ايضا على هذا لا حاجة الى التمسك بالاضافية اذ هذه المطالب جارية في الصفات الحقيقية ايضا فان قلت استحقاق المدح اذا كان صفة كمالية فلا شك ان الله تعالى يتصف بهذه الصفة وليس هذه الصفة عين ذاته تعالى فيلزم ان يكون صفة التي هي غيره موجبات كمال له وهو باطل وبما قررت قلت قد عرفت ان الصفات الاعتبارية اذا كان منشاها الذات فقط فلا حرج في تسليم كونها كمالا له كعدم الاحتياج واستحقاق المدح ونحو ذلك اذ في الحقيقة

مرجعه الى كمال الذات بذاته واما الصفات الموجودة فلا يمكن فيها ذلك اى استحقاق
المدح لما كان من الصفات الاعتبارية فان كان منشأه الذات فقط بان يقال ان
مثل هذا الذات المقدسة مستحق للمدح والتعظيم بذاته فلا محذور فيه وان قيل ان
منشأه الفعل فقد عرفت سابقا انه ليس بمستقيم اذ الفعل لا يكون منشأ لاستحقاق
المدح بل الذات التى يفعل الفعل الحسن بها بذاتها استحقاق المدح باعتبار كونها بحيث
انه يفعل الحسن لحسنه سواء صدر منها الفعل اولم يفعل على ما مر شرحه فتدبر **قوله**
على ما عرفت انه مقدمة بنى عليها الدليل المذكور سواء كان الفعل معللا بغاية ام لا قد
عرفت ان المقصد من هذا الفصل انه تعالى اذا فعل الفعل لاجل انه يكون اولى به و
احسن يكون مستكملا بذلك الفعل وظ انه اذا فرض ان الفعل اولى به واحسن
يكون ذلك الفعل وما يترتب عليه يكون كمالا اذ لا معنى للكمال حقيقة سوى ذلك
وذلك يستلزم كون الفعل على تقدير كونه حسنا فى نفسه مثل ما هو قاعدة الحسن
والقبح العقليين كمالا ومستفيدا الكمال بفاعله لما ذكرنا ان مرتبة الفعل
دون مرتبة الفاعل فى الكمال وما يقال على هذه القاعدة ان الفعل الحسن ما
يكون سببا لاستحقاق فاعله المدح والصواب فيه واما على الفعل من تحقيق الحق
ودل على ما يترااى فى بادى النظر كما عرفت لكن اذا فرض انه يفعل الفعل لاجل
انه يكون اولى بالفاعل فلا محيص عن التزام كونه كمالا ومستفيدا الكمال ولو
قطع النظر ايضا عن ان فى هذا الفصل مقصوده انه تعالى لا يفعل الفعل لاجل
انه اولى به واحسن بل وجه الكلام على ما ذكره الح بان من يفعل لغرض يكون
مستكملا لان ذلك الفعل احسن به واولى فتقول لا يلزم ما ذكره المحشى لان
المقدمة المبنية عليها الدليل هى ان من يفعل الفعل لغرض يكون ذلك الفعل

اول

اولى به واحسن لما مر سابقا من ان معنى الغرض ان يكون مطلوبا ومشوقا وذلك
يستلزم كونه كمالا قطعا اما بنفسه او بما يوجبه وذلك لا يستلزم ان يكون
الفعل الحسن كمالا وموجبا له اذا لم يكن الفاعل فاعلا له لغرض وهو ظاهر
فافهم **قوله** فالحكماء الذين يستدلون بهذا الدليل ليس لهم ان يقولوا الخ قد
ظهر انه ليس كذلك **قوله** حيث اخذ فيه ان الفاعل الخ قد عرفت انه ليس اخذ فيه
ذلك بل اخذ فيه ان من يفعل الفعل لاجل انه اولى واحسن به او ان من
يفعل الفعل لغرض بالمعنى المذكور فهذا الفعل كمال له او موجب لكمال و
بين الامرين لون بعيد كما مر مرارا **قوله** وكان بحيث اذا فعل شيئا كان
يمدح عقلا فى نفس الامر الخ قد عرفت ان المدح حقيقة على ذاته الكاملة لا على
نفس فعله وانما المدح عليه بحسب الظاهر وباعتبار انه علاقة وامارة على كمال
الذات **قوله** فلا يضاف ان فعله كان معللا الخ قد مر سابقا انه لا يتصور
دفع الذم والنقص حقيقة بسبب الفعل بل ان لم يكن نقص فى الذات فلا
يصدر عنها الفعل القبيح وان كان فيها نقص وهو يصير سببا لفعل القبيح وقد
اطنبنا الكلام فيه فيما سبق بحيث لم يبق مجال زيادة توضيح فلا حاجة الى افادة
القول **قوله** ولهذا كان المعتزلة القائلون الخ قد ظهر ان القول بالحسن و
القبح العقلى لا ينافى نفى الغرض عن فعله تعالى بل قد ذكرنا سابقا انه **قوله**
وان يكون الامر على هذا اقرب فتذكر **قال** الشيخ فالاقبح ما يقال من ان
الامور العالية الخ تفريع قبح القول بان الامور العالية يحاول ان يفعل شيئا
لاجل ما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعاله محمولا على ما ذكره فى الفصل السابق
فظاهره ظ اذ بعد ما ثبت ان فعل الفاعل شيئا لاجل انه اولى واحسن يستلزم

لاستكماله بفعله سواء قيل ان نفس الفعل كمال او انه موجب للكمال يلزم قبح ذلك
القول قطعا لان الامور العالية اذا فعلوا كذلك كانوا مستكملين بالفعل
والفعل لا يكون كمالا للفاعل ولا موجبا له بل ليس ذلك مخصوصا بالامور العالية
بل الامور به فلا ايضا كذلك لكن لما كان النزاع في الامور العالية فالشيخ اخص
الكلام بها لذلك ولعل تعميم الشيخ القول في الامور العالية وعدم تخصيصه بالله
تعالى يشعر بان نظره في الاستدلال على ما ذكرنا من ان الفعل لا يكون كمالا للفاعل
لا على مجرد اطلاق الغنى كما يترائى من كلام الشارح او بهذا المخصوص بجنابه
سبحانه واما تفريع قبح القول بان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان يفعله
لمية على ما هو ظاهره فمشكل اذ لا يلزم منه الا انه يفعل الاول الحق شيئا لاجل
انه اولى به واحسن واما انه لا يفعل لغرض اصلا فلا وكان توجيه كلامه ان
في الفصل السابق مقدمة مطوية وهي ان من يفعل الفعل لغرض انما يفعله لاجل
انه اولى به ثم يضم مع ذلك ما ذكره من ان من يفعل الفعل لاجل انه اولى ويكون
مستكملا به فينتج ان من يفعل الفعل لغرض يكون مستكملا به فيلزم منه ان لا
يفعل الاول الحق شيئا لاجل غرض اصلا لان الاستكمال في حقه تعالى مطلق
واما غيره تعالى من الامور العالية فلما لم يمتنع الاستكمال في حقه مطلقا بل من
جهة فعله ومن جهة ما تحته لكن يمتنع من جهة ما فوقه فلم ينف عنه الغرض مطلقا
بل نفي عنه ان يفعل فعلا لاجل انه اولى به واحسن من حيث انه يستلزم الاستكمال
بالفعل وبما هو دونه في الكمال وهذا التوجيه موافق لما ذكره المح كما وعدنا ببيانه
فان قلت اذا ثبت في هذا الفصل ان من يفعل لغرض كان مستكملا به مطلقا
فما الحاجة الى الفصلين اللذين يذكرهما الشيخ بعد ذلك من ان الامور العالية

لا يفعلون

لا يفعلون الخير لاجل ايصال النفع الى الغير ولا لاجل حسن الفعل في نفسه فعلى
هذا يلزم ان يحمل هذا الفصل على انهم لا يفعلون شيئا لاجل انه اولى بهم واحسن ويكون
الفصلان الاخران مبطلين للغرضين الاخرين من ايصال النفع الى الغير وحسن
الفعل في نفسه حتى يتم بالفصول الثلثة نفي الاحتمالات الثلثة التي يتصور في تمام
الغرض لفعله تعالى والامور العالية على ما ذكرت سابقا قلت يمكن ان يقال ان
الشيخ ادعى في هذا الفصل في طي المقدمة المطوية التي ذكرنا ان من يفعل لغرض كان
يفعل لاجل انه اولى به واحسن وضم اليه المقدمة المذكورة وانتج منها ما انتج ولما
كان ههنا مظنة ان يقال لا نسلم ان من يفعل الفعل لغرض مطلق يكون يفعله لاجل
انه اولى به واحسن بل انما ذلك فيمن يفعل الفعل للغرض العائد الى نفسه واما اذا
كان يفعله لغرض العائد الى الغير او لغرض حسن الفعل في نفسه فلا فاورد فصلين
لدفع هذا الوهم بان نفع الغير وحسن الفعل في نفسه لا يتصور ان يكون غرضا
بالمعنى المقصود في المقام اي المطلوب القصدي والشوق ما لم يلاحظ معه اولوية
الفعل بالنسبة الى ذات الفاعل اي ان ايصال النفع الى الغير اولى به واحسن
وان فعل ما هو حسن في نفسه ايضا كذلك وح يلزم الاستكمال قطعا فظهر انه بعد
حمل الكلام على هذا ايضا لا يلزم كون الفصلين الاتيين مستدركا فتدبر **قوله**
الشارح وهو كنتيجة ما قبله لا يبعد ان يكون وجه قوله كنتيجة ان في الفصل
المتقدم ليس القياس المذكور مذكورا بتمامه على ما وجهنا الكلام بالوجه المذكور
آنفا ولو وجه بالوجه الآخر فيمكن ان يقال وجه في توجيه هذا القول ان جميع
ما ذكره الشيخ في هذا الفصل لما لم يتفرع على الفصل السابق صريحا بل انما يتفرع
عليه بما سوى قوله وان الاول الحق اه لكن كان يمكن استنباطه ايضا بسهولة

على ما ذكره الشارح فقال انه كنتيجة لما قبله ويمكن ايضا ان يقال ان ما يلزم مما تقدم على
عدم كون فعل الله تعالى فقط معللا بغرض لانه اثبت ذلك بالغنى وانه مخصوص
به تعالى لكن لما كان امكن اجراء الحكم في غيره تعالى ايضا من الامور العالية بالاني
تعرف منه ايضا مع احد تعالى في الحكم فالشارح لهذا قال انه كنتيجة لما تقدم
فافهم قال الخ في المبدا العالي لا يفعل لغرض في السافل والا لاستكمل العالي
بالسافل ظاهره ان الفعل لغرض في السافل يستلزم الاستكمال بذلك السافل
وفيه منع ظاهر اذ من يفعل الفعل لاجل نفع السافل لا يلزم ان يكون مستكملا
بذلك السافل وليت شعري كيف يكون مجال هذا التوهم اذ ليس فيه الا ملاحظة
نفع السافل وذلك لا يستلزم وصول نفع وكمال من السافل اليه نعم لو فعل فعلا
لاجل غرض في السافل غير النفع مثل المدح والثناء ونحو ذلك كان له ان يقال
بالاستكمال بالسافل واما النفع فلا الا ان يقال المراد ان من يفعل الفعل
لاجل نفع السافل ففي الحقيقة يكون غرضه مدح او ثناء او نحو ذلك من السافل
والا فمجرد النفع لا يمكن ان يكون غرضا ويلزم الاستكمال وهو كما ترى فالحق ان
يحمل السافل على ما يشمل الفعل ويقال المراد ان من يفعل لغرض في السافل
بحيث لا يكون له نظر الى العالي اصلا يلزم ان يكون مستكملا بالسافل لانه اذا
لم يكن نظره الى العالي فلا محالة يكون غرضه اما المدح والثناء من السافل فيلزم
الاستكمال به واما مجرد ايصال النفع اليه باعتبار ان ايصال النفع الى الغير
حسن وكمال او لم يتعلق الغرض الا بمدح السافل وثنائه فيلزم ان يكون
الفعل كمالا لان ايصال النفع فعل وقد مر ان الفعل السافل لا يمكن ان يكون
كمالا واما ما يترتب على ذلك الا ايصال من كمال آخر وهو ايضا باطل لان الفعل

نفس

نفسه لا يمكن ان يكون كمالا فكيف ما هو سببه فلا بد ان يكون الغرض امرا آخر ينظر
فيه الى العالي ويكون الفعل معه الة من ايصال ∴ ولذات من العالي اليه
او وصول التشبه به او نحو ذلك هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قال الشارح
فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود هذا تام في وجه عدم التمامية لما قدر
غير مرة ان الغرض بالمعنى المراد هنا لا بد ان يكون كمالا للفاعل البتة واما
ما ذكره من الوجه الثاني فغير تام اذ ظاهر انه لا نقص في ان يكون فاعلية شيء
ويتم بتصور ماهية شيء آخر ومع ذلك كان التصور ناشيا من ذاته بل عين ذاته
كيف والحكماء القائلون بالغرض من فعله تعالى قائلون بالعناية وهي كما
سيذكره الشيخ ان فعله تعالى باعتبار علمه بنظام الخير فيكون العلم بحاله مدخل
في الفعل ره كيف يمكن ان يقال ان الفاعلية اذا تمت بتصور شيء كان
ذلك نقصا في الفاعل فافهم قال الشارح والحق الاول لما كان تاما
بذاته واحدا لا كثرة فيه الخ ظاهره انه بنى الكلام على ان التمامية امر بين على
الا تفاق على اطلاق الغني عليه تعالى وقد عرفت ما فيه والظاهر التمسك بما ذكرنا
من ان المفعل والموجد لا يمكن ان يكون كمالا للفاعل والموجد وكون هذا منظورا
للشارح كانه بعيد حيث لم يشعر به اصلا في موضع كما ذكرنا سابقا ثم ما ذكره من كونه
واحدا لا كثرة فيه ظاهره انه ناظر الى الوجه الثاني الذي ذكره بعدم التمامية
على تقدير تحقق الغرض من احتياج الفاعلية الى تصور ماهية الغاية فيلزم
التكثر وفيه ان العلم عين الذات فلا يلزم تكثر واما انه كيف يمكن ان يكون
ذاته المقدسة البسيطة علما بجميع الاشياء فهو امر مشترك بين القول بالغرض والقول
بالعناية فما هو جوابهم فهو جوابنا وايضا مع قطع النظر عن القول بالعناية والغرض

لا بد من العلم بترتبه معه وانه عين ذاته ولا يلزم مما يمكن فيه وهو ظ **قال** الشـ
بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله قد عرفت مما مر مشروحا ان كونه تعالى غاية
للوجود معناه انه تعالى اذا علم ان شيئا خير وصلاح يفعله البتة من غير ان يكون
طالب ومشتاق الى وجود هذا الفعل او وجود شيء آخر يترتب على هذا الفعل و
الغاية التي سيذكرها الشيخ هي هذا فتثبت وتمسك بعنايته ولا يزل عن الصراط
السوي **قال** الخ اما ان يكون صدوره لغيره اي الظ ان هذا اللازم للتعليل
ليحصل الفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني وح لا حصر في كون الصدور لغيره
او لذاته اذ يجوز ان لا يكون لشيء اصلا على ان الحق هو هذا اذ لا معنى لكون
الصدور لذاته بهذا المعنى فظهر ان كونه تعالى علة غائية للفعل بهذا المعنى لا معنى له
اللهم الا على سبيل التجوز فافهم **قوله** من حيث انه يفعل لغرض لديه اي
لا يخفى انه لا دليل على ان العقل لا بد ان يفعل لغرض فيه تعالى من التشبه وكونه
نعم يمكن ان يكون كذلك ولا يلزم منه محذور فان كان مرادهم تجويز ان يكون
لغير الله تعالى من المبادي العالية غرض في فعله فهو مسلم وان كان غرضهم الجزم
بذلك فهم لا بد له من دليل وح لا يجوز ان لا يكون لهم ايضا غرض في فعلهم اصـ
كونه سبحانه بل كون فعلهم بمجرد العلم بخيرية الفعل **قوله** لانه جعل له فيه مالا
يخفى **قال** الخ بل هو لازم من لوازم القاعدة المذكورة وفرع من فروعها
فيه نظر لان القاعدة المذكورة هي اما ان كل من يفعل لغرض فهو مستكمل
واما ان كل من يفعل شيئا لانه اولى به واحسن فهو مستكمل به وبدونه مسلوب
الكمال وكل من هاتين القاعدتين ليس اصلا بالنسبة الى ما ذكره الشيخ في هذا الفصل
من ان فعل الامور العالية ليس لان الفعل احسن بها بل ليس فعل خصوص

ذاته

ذاته تعم هنا الغرض اه وهو ظ فالظ في توجيه قوله كنتيجة لما قبله ما ذكرنا قبل **قال**
الشـ فانه لما كان كونه غاية للاشياء اه ظاهره انه حمل قول الشيخ وله ذات كل
شيء على ان ذات كل شيء لاجله وانه غاية له وهو بعيد بل الظ ان مراده انه
مملوك له وعباد كما يدل عليه قوله فهو له مملوك ايضا تفسير الملك بما يناسبه هذا
المعنى لا الغاية وعلى هذا لا حاجة الى التجشم التوجيه الذي ارتكبه الشـ بل معنى
الكلام ح ان كل شيء مملوك له لان ذات كل شيء منه او ما هو منه فيكون مملوكا
له اذ الظ ان موجد الشيء يكون مالكا له ويكون ناصيته بيده نعم لو كان العقل
موسوما بالتهذيب فالظ ان يحمل هذا الكلام على ما حمله الشـ ليكون لما قبله دخل
فيه فيناسب التهذيب على ما بينه الخ لكن الشـ لما اعتقد ان وسمه بالتهذيب سهو
فمع اعتقاده لا حاجة الى هذا الحمل البعيد فافهم **قال** الشيخ لا لشوق منه
وطلب وقصد لشيء يعود اليه هذا مما يدل على ما ذكرنا من ان مرادهم من الغرض
ههنا ما يكون مطلوبا ومشوقا ونفي هذا المعنى من فعله تعالى لا ما يتوهم بعضهم
انه تعالى لا يخلق الرجل مثلا للمشي واليد للبطش الى غير ذلك كما اشرنا اليه سابقا
لانه ظاهر الفساد ولا معنى لان يذهب اليه العقلاء **قال** الشيخ والعالم ان
الذي يفعل شيئا اه قد عرفت مما مر ان من يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم
يحسن منه لا يلزم ان يكون بمجرد فعله لذلك الشيء مستكملا مستفيدا حتى يرد ما
اورده الشـ من انه يلزم على هذا ان يكون على قاعدة الحسن والقبح العقلي
افعال الله تعالى معللة بالاغراض اذ الظ انه على هذه القاعدة يصدق على الفعل
الحسن انه لو لم يفعله الفاعل يقبح به او لم يحسن منه فيلزم ان يكون فاعله
مستكملا مستفيدا فيكون فاعلا لغرض بل الفاعل لذلك اذا فعله لاجل ان يكون

اولى به وحسنه ان يرفع عليه النقص والذم كان ذلك متحلصا وستعيصا وقد حينا
ان فعل الفعل الحسن لا يتصور ان يكون كذلك بل الذوات اذا كانت كاملة يصدر
منها فعل لا لذلك ان كانت ناقصة لا يصدر منها الفعل وعلى التقديرين لا يتصور
النفع لذلك كا فعلنا وشرحنا على وجه لا مزيد عليه فكلام الشيخ لا بد ان يخصص
بما ذكرنا ويحمل عليه ليكون مستقيما معقولا والا فيكون مبنيا على الغفلة عن تحقيق
الحق مردودا اذ لا يخفى الحال من ان الشيخ اما قائل بالحسن والقبح العقلي فيرد عليه
ما اورده المحشى واما منكر له فيرد عليه انه خلاف الحق وايضا هب انه لا حسن ولا قبح
عقليين بالمعنى الذى اعتقده الامامية والمعتزلة لكن لا شك ان للافعال خيرية
وموافقة للنظام وقد اعترف به الشيخ كما يجى في بيانه للعناية وهو ان فعل
الخير والموافق للنظام له مناسبة مع ذاته تعالى ليس هذه المناسبة لفعل الشر
والمخالف للنظام بل فعل الشر والمخالف غير ملايم لذاته تعالى وذاته تعالى مما يابى
عنه اذ لو لم يكن كذلك فلم يكون بانه لا بد ان يصدر منه الخير والموافق للنظام ولا
يصدر منه الشر والمخالف اى سبيل الى ذلك الحكم سوى وجدان العقل السليم فعل
الخير والموافق موافقا لذاته ومناسبا لذاته المقدسة الكاملة وفعل الشر و
المخالف مخالفا وغير ملايم لها وعلى هذا فنقول ان الفعل الحسن بالمعنى الذى يدعيه
الامامية والمعتزلة كان فاعله لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه كذلك الفعل الخير بالمعنى
الذى يريده الحكماء لو لم يفعله احد لكان غير ملايم له ولم يرض العقل السليم منه
بهذا ولم يجوزه فاذا كان فاعل الفعل الحسن متخلصا بابعد من فعله مستقيما فيلزم
ان يكون فاعل الخير ايضا كذلك من دون فرق اصلا ومن يدعيه فعليه البيان قوله
فلا يتصف بالحسن والقبح بهذا المعنى اقول فيه نظر لان كون الصفة مقتضية للمدح والذم

٢

ما لا يمكن انكاره اذ طال العقلاء كما يمدحون ويذمون باعتبار الافعال كذلك
يمدحون ويذمون باعتبار الاخلاق ويليق ان هذا المعنى الثالث صفة الافعال ايضا ارادوا
به استحقاق المدح والذم الذى يكون النزاع فيه بين المعتزلة والاشاعرة انما هو
استحقاق المدح والذم الذى يكون النزاع فيه بين المعتزلة والاشاعرة انما هو استحقاق
المدح والذم الذى يكون فى الافعال والحاصل ان النزاع بين الفريقين فى ان
الافعال هل لها فى نفسها سبب استحقاق المدح والذم ام لا لا الصفات اذ لا نزاع فى
انها مقتضية للمدح والذم فى نفسها من دون اعتبار معتبر ولم يقل احد ان هذا
المعنى لا يوجد فى الصفات بل المراد ان المعنى الثالث ليس استحقاق المدح والذم
مطلق بل استحقاق الفعل للمدح والذم فهو ايضا مسطور فيه اذ الظاهر انه ليس كذلك
لكن لما وقع النزاع فى ان هذا المعنى يوجد فى الافعال ام لا شاع ان تفسير الحسن والقبح
بكون الفعل مستحقا للمدح والذم فكان مرادهم ان الحسن والقبح المتنازع فيه هو
هذا والاول فى الايراد علاوة فوق ما سيذكره بعيد هذا ان الكلام فى الفعل حسن الصفات
وقبحها ليس مما نحن فيه وستكلم عليها ايضا قوله واما المعنى الاول فهو صفة للاوصاف
والكلام فى الافعال فيه بحث لان الامام ادعى ان الحسن والقبح العقلي لا يقول الحكماء
به مطلقا ولا يمكن تخصيص كلامه بانه لا تقول به الحكماء فى الافعال لان الكلام
فى الافعال فلا يمكن حمل كلمة ينبغى فى كلام الشيخ على الحسن العقلي لانه قال بهذه العبارة
واعلم ان لفظة ينبغى لفظة مجملة فانه يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقول العلم مما ينبغى
والجهل مما لا ينبغى لكن الحكماء لا يقولون بالحسن والقبح العقليين الى اخر ما قال وظ
انه لو كان مراده ذلك لما صح التمثيل بالعلم والجهل لانهما ليسا من قبيل الافعال و
القول بان مراده ان الحسن والقبح العقلي فى الجملة هو كما يقولون فى العلم والجهل

لكن الحكماء لا يقولون به في الافعال تعسف بارد وعلى هذا التقدير ايضا يقول من
البين ان المعنى الاول ليس الا الكمال والنقص في الفعل يرجع الى المعنى الثالث
ولم يقل احد ان الصفة ماخوذة في معنى الكمال والنقص ثم على تقدير صحة ما قال هذا
البعض طريقة الايراد ان يقال هذا المعنى يرجع الى المعنى الثالث في الافعال والحكماء
لا يقولون به كما سيذكره فيما بعد والكلام ههنا في الفعل فلفظ ينبغي ههنا ليس مما قال
به الحكيم **قوله** واما الثاني فليس الكلام فيه لا يظهر وجه اذ ليس الكلام فيه وايضا
في كلام اضطراب حيث قال ههنا انه ليس الكلام فيه ويقول متصلا به ان كلام الشارح
يرجع الى هذا المعنى وكان الظاهر ان عبارة المحشي والظاهر ان المعنى المعقول الخ
على ما رايناه من النسخ ليست هكذا بل كان اذ الظاهر الخ وكان حاصله ان الكلام اي
كلام الخ ليس في المعنى الثاني اذ لو كان فيه ليرجع الايراد الشارح ولم يكن ايرادا
على حدة فلا بد ان لا يكون في المعنى الثالث ثم تحقق ان المعنى الثالث لم يقل الحكيم
بنتيجه في الافعال والكلام ههنا فيها ولم لم يرد عليه ما اوردنا فافهم **قوله** يرجع الى
هذا المعنى هذا اشارة الى المعنى الثاني لا الى ما هو قريب منه في المعنى الثالث ثم
لا يخفى ان المعنى المعقول الذي ذكره الشارح ليس بعينه المعنى الثاني الذي ذكره الخ
بل ما ذكره الخ كانه اخص منه فافهم **قوله** فايراد الشارح عليه يرجع الخ لا يخفى ان الظاهر
من كلام الشارح ان المعنى المعقول غير الحسن العقلي لان المعنى المعقول ايضا حسن عقلي
ويقول به الحكيم فرجوع ما ذكره المحشي بعيد جدا والظاهر ما ذكره الخ من ان الشارح
الغرض من ان الحكيم لا يقول بالحسن والقبح العقلي مطلقا على ما سيذكره بعد
ذلك واجاب على سبيل التنزل والاستظهار ان كلمه ينبغي معنى معقولي غير الحسن
العقلي الذي لا يقول به الحكيم فافهم **قوله** لان المراد موافقة مصلحة الفاعل

دون

دون الفاعل لا يخفى انه لو كان المراد موافقة مصلحة الفاعل ايضا لم يرد اشكال اما
اولا فلان تحقق الحسن بهذا المعنى في مطلق الافعال لا يستلزم تحققه في فعل
الله تعالى ايضا لجواز ان لا يكون فعل الله تعالى حسنا بهذا المعنى ولا محذور فيه الا
ان يقال بخرج الكلام ههنا عما فيه واما ثانيا فلانه لو سلم تحقق هذا المعنى في فعل
الله تعالى فلا يلزم ان يكون هذا المعنى غرضا له تعالى في فعله الا ان يدعى ايضا ان
من يفعل فعلا فيه مصلحة لنفسه وكان عالما بذلك فيفعله لغرض حصول هذه المصلحة
البتة او يقال المصلحة كال فتدبر **قوله** تامل فيه كان التامل في رجوعه ما ذكره الخ
الى ما ذكره الشارح على تقدير كون الكلام في المعنى الثاني كما اومانا اليه في ان عند
عدم التحقق بالتقابل بل يلزم الاشكال على ما اشرنا اليه ولم يظهر لي وجه سوى هما فتامل
قوله لم يقولوا بالحسن بهذا المعنى هذا اشارة الى المعنى الثالث **قوله** والا لاشكل
عليهم في الاستدلال بان فعله تعالى لما قد عرفت فيما سبق دفع الاشكال عنهم بحيث
لا مزيد عليه ولا حاجة الى ان نعيده **قوله** فذلك راجع الى المعنى الاول الخ هذا
لا يجدي في عدم ورود الاشكال بل على هذا يكون ورود الاشكال اظهر واقرب كما لا يخفى
قوله فالحاصل انهم قالوا الخ فيه انه اذا كان الصفة مقتضية لمدح الموصوف كان
هو المعنى الثالث بعينه كما ذكرنا سابقا ان المعنى الثالث لاقتضاء الفعل لمدح
الفاعل وهذا الاقتضاء الذي في الصفة ليس هو الا لكن نقول هذا لا يجري
في رفع الاشكال اذ بعد الاعتراف بان الصفة يقتضي مدح الموصوف نقول لا
شك ان استحقاق المدح كمال فلا يجوز ان يحصل له تعالى بسبب غيره الذي هو
الصفة سواء كان نفس المعنى الثالث او غيره لو قيل ان استحقاق المدح كمال
اضافي فلا امتناع في حصوله تعالى من غيره على ما سبق من المحشي فنقول اولا ما عرفت

سابقا ان مثل هذا الكلام ايضا يحكم العقل باستناع صدوره تعالى من غيره وحاصله ان مثل
هذا يقال ايضا في جواب ستهد لاهم على نقض الغرض فالصواب في دفع الاشكال الايق
كما اشرنا اليه سابقا فيما سبق ان الصفات عينه تعالى باستحقاق المدح الذي يحصل
له تعالى باعتبارها انما هو بالحقيقة باعتبار الذات فقط وقد مران الصفات الاعتبارية
الكمالية لا تجري في ان يكون منشاها الذات لكن بشرط ان لا يكون مدخل لغيرها فيها و
استحقاق المدح الحاصل من الفعل فذلك غير متصور بنا على ان الفعل مرتبة دون مرتبة
الفاعل واما ترتيب الفعل الحسن بذلك مبنيا على الفعل عما هو الصواب لا على ما
تراه في بادي النظر هذا ثم الظاهر من كلامه ان الاشكال باعتبار حدوث الكمال
كما يشعر به قوله لم يكن ولهذا حكم بالفرق الذي فيه وانت خبير بان الاشكال لا
اختصاص بالحدوث فيه هو ظ قوله يلزم عليهم انه تعالى قد عرفت دفع هذا الالزام
مرارا قوله فيتخلص مما نقل ان طبيعة الدواء اه فيه نظر لان ما نقله الشارح
في المقال الاول من ان الحجر يصدر عنه الحركة الطبيعية وهي كمال له لا لغيره مما لا نزاع فيه
لان هذه الحركة نفسها لا يكون احدا وانما ينفع احدا اذا فرض انه وقع على راس احد
مثلا وهذا الوقوع اتفاقي فيصح ان يقال انه افاد ما ينبغي لغيره بالعرض لكن ذلك
لا يستلزم ان يكون كل فعل لفاعل طبيعي كذلك ولا يصح التمسك فيه بما ذكره الشارح بقوله
وهكذا حال ساير الفاعلات الطبيعية فانها لا يفيد غيرها شيئا الا بالعرض
لان البحث ليس الا معه وحاصل البحث منع تلك الكلية واما ان الح شرحه بقوله
فان كل فاعل طبيعي يفعل شيئا وذلك الفعل كمال له بالذات واما انه كمال لغيره
فهو بالعرض فغير مجد له لان الح هنا في صدد نقل كلام الشارح لا انه معتقده
كيف وليس نظره الا على هذا القول وحاصل النظر هنا ان الدواء المصح لا

بزيل

بزيل المرض ولا يفيد الصحة الا بالعرض كما للحجر بالنسبة الى وصول النفع الى زيد
باعتبار وقوعه على راس عدو له وقتله له لكن لا شك انه يفيد الكيفية الملائمة للطبيعة
اذ حال هذه الكيفية بالنسبة اليه كحال الحركة بالنسبة الى الحجر وكما ان الحركة فعل
الحجر بالذات فكذلك تلك الكيفية ملائمة لطبيعة المريض كما يقال في حركة الحجر
للفرق الذي بينهما فثبت ان بعض الفاعلات الطبيعية يفعل بالذات ما هو
ملايم وكمال لغيره فلم يصح الكلية المذكورة فظهر بما ذكرنا ان ما نقله المحشي من الشارح
واقع لا يتنفعه اه فليتنظر انه مع قطع النظر عن هذا النقل ونفعه وهل الكلام في
نفسه وجيه اولا والظاهر انه لا وجه له لان قوله طبيعة الدواء كطبيعة الحجر لا يفعل احداث
الكيفية الا لنفسه لانه كمال له واما انه كمال للغير وكان ما ينبغي له فافادته له انما هو
بالعرض لا بالذات كلام مختل اذ لا نزاع كما ذكرنا ان الكيفية فعل للدواء بالذات
ولا يمكن ايضا انكار انها كمال للمريض فيورد ذلك انكار ان الدواء لم يفد كمال الغير
انكار للنتيجة بعد تسليم المقدمات والقول بانه لا يفعل احداث الكيفية الا لنفسه مما لا
معنى له لان الغرض منه ان كان ان الغرض من احداث الكيفية احداثها لنفسه لا للغير
فهو مع بطلانه في نفسه مؤيد لغرض الامام من ان في الجود لا بد من الغرض والقصد
وان اراد به ان يتحقق الدواء احداث هذه الكيفية في بدن شارب سواء كانت
موافقة لبدنه او لا لكن اتفقت في هذه المادة المخصوصة ان كانت موافقة له وقد
يتفق في بعض المواد ان لا يكون موافقة له كما يدل عليه قوله والدليل عليه اه فنظر
ان افادة الدواء النفع للغير كانت بالعرض فغيرانه لم يقل احد بان افادة
النفع للغير لا بد ان يكون من مقتضيات الجواد بحيث لا يتخلف عنه اذ يجوز ان
ينفع احدا ويضر غيره وقد كان ينفع لذلك الشخص يسمى جوادا مثلا بل يمكن ان يفيد

احد النفعا بايعيد به غيره ضرا لكن يسقى غيره دواء كان نافعا له وسقى غيره بهذا الدواء
وكان قابلا له لكمال الدواء بعينه واذا لم يلزم ذلك ففي كل مادة تحقق افادة النفع
للغير بالذات يجب ان يتحقق الجود واما في مادة لم يتحقق النفع فلا فح اذا اخذت
الدواء في بدن زيد كيفية غير ملائمة له لا يلزم ان يكون جوادا بالنسبة اليه وان كان
ضارا بالنسبة الى عمرو حيث احدث في بدنه كيفية غير ملائمة له كالطبيب بعينه
اذا سقى كليهما هذا الدواء ونفع احدهما وضر الاخر والفرق بينهما بالحكم فلا محيص في
الفرق بينهما الا بالحذر العقد فان الطبيب مثلا حيث يسقى زيدا هذا الدواء يقصد
ايصال النفع اليه بخلاف الدواء وهو مقصد المعترض فتدبر **قوله** فعلم منه ان
كونه آه قد علمت حقيقة الحال وبطلان كل من الاحتمالين اللذين يتصور في كلام
ثم هذا الكلام كانه يوهم احتمالا آخر وهو ان مراده ان كون الكيفية ملائمة لمزاج
زيد مثلا ليس اثر الدواء فبهذا الاعتبار لا يكون الدواء جوادا بالنسبة اليه وهذا
الاحتمال اظهر بطلانا مما سبق اذ ظاهر ان كون المفاد ملائما للمستفيد لا يلزم ان يكون
اثر المفيد حتى يصح اطلاق الجواد بل يكفي كونه ملائما في الواقع الا ترى ان
الطبيب الذي يسقي الدواء لم يجعل تلك الكيفية الحادثة من الدواء ملائمة لمزاج
المريض بهو ولو لقيته احد وقال ان الجواد لا يطلق على الطبيب بل انه مخصص
بذات الله تعالى وهو تعالى جعل المفاد ملائما للمستفيد فهو معاندة صريحة اذ عدم الاطلاق
الجواد على الطبيب كونه لو كان فعلا هو باعتبار اخذ عدم العوض والغرض في
تعريفه مع ان الطبيب كونه ليس كذلك لو فرض تحقق هذا المعنى فلا شك في صحة
اطلاق الجواد عليه وان لم يكن ملائمة المفاد للمستفيد بجعله ولم يشك احد في ان
اطلاق الجواد عليه ليس باعتبار انه جعل مفاداته ملائمة للمستفيدين بهو وانكاره فقط

وايضا

وايضا على ما يحتاج الى اخذ قيد بالذات والتكلف في اخراج فعل الطبايع به بل يكفي ان
يقال انها لم تجعل مفاداتها ملائمة للمستفيد الا ان يقال المراد ان قيد بالذات
معناه هذا وهو تكلف آخر فافهم **قوله** فجوابه ان كلام الشيخ في هذا المقام آه
فيه انه اذا كان بناء الكلام على انه تعالى يوجد الجميع بالذات الى بلا واسطة فاي
حاجة الى اخذ بالذات لاخراج افعال الطبايع عن تعريف الجود والتجشمات
التي ارتكبها الشارح والمحشي لانها خارجة بقيد افادة ما ينبغي لانها ليست مفيدة
بل المفيد هو الله تعالى فقط ولو ان قيل قيد بالذات المراد به ان يكون مفيدا
بالحقيقة لا باعتبار العرف والعادة اذ قد ينسب الفعل في العرف والعادة الى الشرايط
والآلات والزمان والمكان ونحوها قيد لا شك انه لا يمكن حمل كلام الشارح والمحشي
عليه ح كيف وعلى هذا الاحتمال قال الشارح الحركة فعل الحجر بالذات وهي ليس كذلك فان التغير
والوقوع على راس عدوه انما هو بالعرض وكذا سائر اقاويله في هذا المقام وكذا
كلمات المحشي فافهم وستبين انشاء الله تعالى ان تستشكل عليه هنا كلمات الله تعالى **قوله**
واما الدواء فلا نعلم انه فاعل آه ظاهر ان هذا الكلام ايضا ان مراده الاحتمال الثالث
من الاحتمالات المذكورة وقد عرفت فساده وعرفت ايضا انه بعد بناء الكلام على
انه تعالى مؤثر في الجميع بلا واسطة كما ذكر المحشي لا حاجة الى ذلك اصلا سواء كان حقا
او باطلا **قال** الشارح اجيب بانه لو عرف الجواد آه فيه نظر اذ يقول انه هل يتحقق
في فعل الحجر والدواء المفروضين افادة ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض ام لا فان
لم يتحقق فلا حاجة الى قيد بالذات في تعريف الجواد لاخراجهما اذ لو قيل في تعريفه
الجواد هو ما يفيد غيره ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض لكانا خارجين لانهما لا يفيدان
غيرهما ما ينبغي له وان تحقق فيلزم ان يكون الجود متحققا في فعلهما اذ ليس في تعريفه

قيد بالذات ولا حاجة اليه كما اعترف به الشارح وان لم يكونا جوادين بناء على اخذها
قيد بالذات في تعريف الجود وهو باطل ضرورة ان لا شك لاحد ان فعل الحجر
والدواء لا يسمى جودا كما انهما لا يسميان جوادين ولا فرق في ايراد النقض بفعلهما
او بنفسهما فافهم **قوله** انه محل افادة ما ينبغي في كلام الشيخ اه لا يذهب عليك
ان هذا الكلام مهمل جدا وكيف يصح ان يقال ان الجود هو الكمال الذي يفيده
احد لغيره من دون عوض وغرض مع انه لا يستعمل الجود بهذا المعنى بعيد جدا
ومع ذلك كله يلزم ما ذكرنا آنفا من لزوم اطلاق الجواد على فعل مثل الحجر والدواء
فان قلت لو اصطلح على ان يسمى فعل الجود بهذا المعنى فاي محذور في كون فعلهما
جوادا اذ لا مناقشة في الاصطلاح ولا يلزم منه محذور معنوي قلت فعلى هذا اذا
كانا جوادين ايضا لهذا الاصطلاح فاي محذور فيه فلم يحترزون ويسعون انفسهم
في اخراجهما من الجواد فان قلت ليس الكلام في مجرد اطلاق اللفظ بل نعلم ان
الله تعالى مثلا في صدور الافعال عنه يجوز يكون باعتباره كاملا متفضلا مستحقا للمدح
والثناء والتعظيم بخلاف الحجر والدواء فالغرض الاصلي التفرقة بينهما بهذا الاعتبار
لا لمجرد اطلاق اللفظ فلا عبرة به قلت كما ان ذاته تعالى ممتازة عن الطبايع بالاعتبار
الذي ذكرته كذلك فعله ايضا ممتاز عن فعلها بهذا الاعتبار بل امتياز ذاته تعالى ايضا
بهذا الاعتبار راجع الى امتياز فعله فكما يحترزون عن دخول الطبايع في تعريف الجواد
ويجتهدون في تميز ذاته تعالى عنها بالاعتبار المذكور فيجب ان يحترزوا ايضا عن
دخول فعل الطبايع في تعريف الجود ويجتهدوا في تميز فعله تعالى عن فعلها بهذا
الاعتبار فتدبر **قوله** والمبادي مع قطع النظر عن اسبابها الخ والظاهر ان يقال
ان المبادي ما كان ههنا ما يوجد فيه النسبة كالافادة والتبريد ونحوهما فنحو ذلك في

كونه بالذات وبالعرض وما لا يوجد فيه النسبة كالبرودة ونحوها فلا يجري فيه ذلك
كالاكيفى **قوله** وكان مراد المحشي ايضا ما ذكرنا لكن عبارته قاصرة عن افادة المرام
فافهم **قال** المحشي وذلك لان الفعل اما الطلب الكمال الخ لا يخفى ان هذا الكلام انه يزعم فرق
بين الصورتين وان في الصورة التي يفعل احد فعلا لكونه حسن واولى يكون مستكملا
بنفس الفعل وليس مستفيضا وفي الصورة التي يفعله لان تركه قبيح يكون مستفيضا
ومستكملا بالعوض وانت خبير بانه لا فرق بينهما يعتد به والظاهر ان الشيخ ايضا ليس
غرضه الفرق بينهما الا ترى انه قال في هذا الفصل فمن جاد ليشرف او يحمد او يحسن به
ما يفعل فهو مستفيض غير جواد اذ لا معنى لقوله او يحسن به ما يفعل سوى ما قال في
الفصل السابق اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء آخر وقد حكم عليه
في هذا الفصل لانه مستفيض وفي الفصل السابق بانه مستكمل فظهر انه ليس غرضه الفرق
على وجه ذكره المحشي وعند هذا ظهر ايضا ان ما ذكره الامام من ان قول الشيخ واعلم ان الذي
يفعل شيئا لو لم يفعل قبح اه اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني لا
يندفع بما ذكره الشارح من ان بين المحمول في القضيتين فرقا لما عرفت من ان الشيخ لم
يفرق بين الاستكمال والاستعواض لكن كان الاولى ان لا يقتصر الامام على هذا القول
بل يضم اليه ان قوله يحسن به ما يفعل ايضا اعادة ويمكن ان يقال من قبل الشيخ ان
في هذا الفصل لما عرف الجود بانه افادة ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض اراد ان
يذكر ان جميع تلك الامور عوض حتى الاولوية وعدم القبح ونحوهما حتى لا يتوهم
ان مثل تلك الامور ليس بعوض بل العوض منحصر في العين وان لم يكن غرضه الا
فيما ذكر في هذا الفصل الاستكمال بالعوض على ما فهم المحشي والحاصل ان في الفصل السابق
كان مراد الشيخ ان يثبت ان فعل الفعل لاجل انه حسن بالفاعل واولى به مستلزم

للاستكمال سواء كان نفس الفعل كالاداء او ما يترتب عليه من الاولوية واستحقاق المدح
ونحوها حتى ينفي نحو هذا الغرض من فعله تعالى باعتبار انه يستلزم للاستكمال او منافٍ
للغنى وفي هذا الفصل اراد ان يبين ان مثل هذه الامور اعواض فينا في الجود
فنفي تلك الاعراض فعله تعالى باعتبار انه جواد فلا تكرار ولا اعادة وهذا هو غرض
الشارح المحقق ولذلك فسر في جواب هذا الايراد للامام قول الشيخ تخلص مستعص
اشارة الى الغرض في هذا الفصل اثبات العوض في مثل هذه الافعال ليظهر
منافاته للجود وفي السابق الاستكمال ليظهر منافاته للغنى هكذا ينبغي ان يفهم المقام
ثم لا يخفى ان ذكر الشيخ معنى الملك والجود في هذا المقام بتقوية الدليل وتأييده والا
فليس بصالحين لان يكونا برهانين على حدة ومجرد اطلاق الملك والجواد على الله تعالى
وكون الملك والجواد بالمعنى الذي فسر الشيخ على تقدير التسليم لا يستلزم المط اذ
اطلاق الالفاظ لا يصح بمجرده دليلا لم يثبت بالبرهان ان هذا الاطلاق حق و
موافق للواقع ولو اريد اثباته هنا لا بد ان يتمسك بانه لو لم يثبت له الملكية والجوادية
بهذا المعنى يلزم استكماله تعالى بالغير اما الملكية فظ واما الجوادية فلان العوض لا بد
ان يكون كمالا والا لم يكن غرضا من الفعل واستكماله بالغير مح على ما بين من ان كل
شيء غيره فمرتبته دون مرتبته تعالى فيرجع الى الدليل الاول بل ذكر معنى الغنى وتعريفه
ايضا من قبيل تعريف الملك والجود اذ لا توقف للدليل عليه بل ليس حاصله الا ان الغرض
بالمعنى المراد هنا يستلزم الاستكمال وهو بالنسبة اليه تعالى مح فذكر الغنى والملك
والجود كلها لتوضيح الحال وتأنس الاذهان ايه على المط وان كان ربما كاد ان
يصير سببا للاشتباه وضلال في الاوهام على ما هو دابه في اكثر المواضع قال الخ
وهذا البحث اشارة الى الفرق بين الكلامين قد عرفت تحقيق الحال لوجه لا مزيد عليه

قال الخ التعقيبة المذكورة في الفصل الثاني اه قد ظهر مما مر ان هذا الايراد مادة الايراد
الذي ذكره الامام لان الشيخ ذكر في هذا الفصل الاولوية والحسن الذي ذكره في الفصل
السابق ايضا والذي يحسم مادته ما ذكرنا ان الغرض في الفصل السابق الزام
الاستكمال وفي هذا الفصل الزام الاستعواض فالفرق باعتبار المحمول هو النافع
في المقام والحاسم لمادة الايراد على ما ذكره الشارح المحقق واما باعتبار الموضوع فلا
ثم لا يخفى انك قد عرفت ان ما ذكره يحسم مادة ايراد الامام لكن اذا قيل ان الشيخ
ذكر في هذا الفصل قوله او يحسن به وقوله اذا او اعلم ان الذي يفعل شيئا وهو
تكرار فالجواب بما ذا فاعلم ان الجواب ح ما ذكره الخ من الفرق بين الموضوعية انت
خبير بان هذا الفرق ليس شيئا له نفع وفائدة وكان مما ينبغي التعرض له وجعل هذا
سنة على حدة بمجرده والظاهر ان هذا من قبيل التكرار والزيادات التي في كلام الشيخ
من دون طائل وحاصل اصلا فافهم قوله اقول فيه نظر الخ اه اقول بل فيه
نظر لان مراد الخ من ان موضوع التعقيبة الثانية احد الامرين انما يحمل الى الشيئين
لا ان موضوعهما القدر المشترك وح نقول لا تلازم بين موضوع التعقيبة الاولى الذي
هو من يفعل شيئا لو لم يفعله لكان تركه حسنا وبين كل من موضوعي هاتين التعقيبتين
اما الاول فلان موضوع التعقيبة الاولى لا يستلزم ذلك الموضوع لان ترك الحسن
لا يستلزم القبح وهو ظ وان استلزم ذلك الموضوع واما الثاني فلان موضوع
التعقيبة الثانية لا يستلزم موضوع التعقيبة الاولى لان عدم حسن الترك لا
يستلزم ان يكون الترك تركا لما حسن لجواز ان لا يكون الترك ولا الفعل حسنا
كما في المباحات هذا ابناء على تفسير الحسن بوجه لا يتناول المباح على ما فعله بعضهم
وان استلزم موضوع التعقيبة هو الامر المشترك ايضا فلا يرد ما اورده لان عرضه

نفي التلازم من الجانبين بين الموضوع وهو حاصل بما ذكره لان موضوع القضية الاولى
وان استلزم القدر المشترك المذكور لكن القدر المشترك لا يستلزم بالبيان المذكور
فلا يراد ولا يليق ان الاستلزام من جانب يكفي في رفع التكرار فلا بد ان ينفي الشارح
الاستلزام مطلقا لا الاستلزام من الجانبين فقط حتى يكون نافعا في رفع لزوم
التكرار لانا نقول ذكر العام مع الخاص شايع متعارف لا يعد مثله تكرارا سيما في
مقام نفي الخاص ولا تم نفي العام كما فيما نحن فيه فانه من الشيوع والتعارف بحيث
لا يمكن انكاره اصلا فافهم قوله وينبغي ان يحمل قوله وما لا يحسن تركه آه فيه سهو لان
مراد الشارح ان موضوع القضية الثانية وهو من يفعل شيئا لو لم يفعله لكان تركه حسنا
لانه يجوز ان لا يكون فعل شيء ولا تركه حسنا فمن يفعل ذلك الفعل يصدق عليه انه
فعل شيئا لو لم يفعله لم يكن عدم فعله حسنا اذ المفروض ان تركه ليس بحسن ولا يصدق
عليه انه فعل شيئا لو لم يفعله لكان تركه حسنا اذ فرض ان فعله ايضا ليس بحسن وكلام
منطبق عليه من دون تكلف ولا يرد عليه شيء اصلا ولا ادري ان ما ذكره المحشي اي
وجه له وما كان باعثا له على ذلك وكيف فهم هذا الكلام وبالجملة الامر من عجب
كما لا يخفى قال الشارح لكن نفي التخصيص مستفيض آه قد عرفت وجه هذا التفسير [illegible]
فعل الشارح عنه فافهم قال الشارح والعالي لا يكون طالبا لامر آه مراده كما هو ظاهر
انه يكون ان العالي لا يمكن ان يطلب شيئا لاجل السافل وكان ذلك الشيء غرضا له
كما يقول البعض ان الله تعالى يفعل الافعال لغرض نفع الغير ○ لان نفع الغير لا يمكن
ان يكون غرضا لشيء الا ان يكون الملحوظ فيه حصول اولوية لنفس الفاعل وكمال
له وذلك بالنسبة الى الباري تعالى ممتنع واما غيره من الامور العالية فالاستكمال
بالنسبة اليها وان لم يكن محالا لكن الغرض انها لا يفعل لاجل السافل بان

لا يكون

لا يكون الملحوظ فيه الا السافل فقط وذلك صحيح لانه يلزم ح ان يكون الاستكمال
من جهة السافل اذ لو كان الاستكمال من جهة العالي لكان العالي ملحوظا البتة لا
اقول انه حين الفعل يلزم ملاحظة العالي حتى يتحقق انا كثيرا ما نفعل افعالا لان فيها
اغراض ولا محالة يكون حصولها ممن هو اعلى منا مع انا لا نلحظه حين الفعل بل
ان الغرض من فعل العالي لا بد ان يكون شيئا لا يحصل الا من جهة من هو اعلى منه
لا من جهة السافل فافهم قال الشارح لان الفعل الحسن في نفسه آه قد مر في نظيره
ان هذا البيان ليس بحسن والاحسن ان يقال ان الفعل الذي يكون حسنا
بالنسبة الى الغير واولى به آه فافهم قال الشارح معناه ان كل متحرك ذي ارادة
فهو مستكمل لا يخفى ان هذا الحكم اما باعتبار الحركة او الارادة او جميعها او مجموعها
والجميع لا يخلو من خلل اما الاول فلانا نمنع ان المتحرك لا بد ان يكون مستكملا لا بد له
من دليل سلمنا انه كذلك ان هذا الحكم بديهي لكن الدليل على ان المحرك ايضا لا بد ان
يكون مستكملا كما يتفرع الشارح عليه ان الباري تعالى والعقول لا يباشر التحريك لم
لا يجوز ان يحرك الله تعالى شيئا بالعناية وكذلك العقول واما بنحو العناية او لاجل
غرض من جهة الاعلى منها الا ان يقال انه اراد ان الباري تعالى والعقول لا يباشر
التحريك على نحو تحريك النفوس للابدان وفيه بعد ○ انه لا دليل على ان تحريك النفس
للبدن لا بد ان يكون لغرض واما ثانيا فمن انفسنا لا يصلح دليل الكلية اذ
يجوز ان يكون نفس بحيث لا يكون لها غرض في تحريك بدنها ولو اريد
ان الباري تعالى والعقول لا يجوز ان يكون انفسا حتى يكون محركة على نحو
تحريك النفوس فهو مسئلة اخرى وحقيقتها ان الباري ليس بنفس وكذلك العقل
وهذا مما لا دخل له بالمقام ولو اريد انه لا يجوز ان يكونوا محركة على سبيل الغرض

فهو تكرار محض تخصيص لغو اذ بعد ما ثبت انهم لا يفعلون لغرض اه لما وجه هذا
الكلام مع انه مع العقول لم يثبت ان ليس لهم غرض في الفعل مطلقا بل ليس
لهم غرض حاصل من جهة السافل فلم لا يجوز ان يحركوا ويكون غرضهم منه حاصلا
من جانب الاعلى الا ان يخصص الغرض بالغرض الذى لا يكون كك وهو تكلف آخر
ومع هذا كله يرد على هذا الاحتمال ان ذكر الارادة مع التحريك لغو اذ الظاهر ان لا يجعل
الحكم ثم مثلا للتحريك كما فعله الشارح بل يقتصر على ما هو ظ كلام الشيخ من التحريك ويقال ان
المتحرك يكون له غرض البتة بديهة فلا يجوز ان يكون مرحلا عن الغرض متحركا كما قال
الشيخ وح لا يرد عليه شيء مما ذكرنا سوى ان ضم الارادة اليه لغو فافهم واما الثانى
فلانه ان اريد بالارادة مطلق الارادة فنفيها اولا ممنوع لا نسلم ان مطلق الارادة
في الفعل موجب للاستكمال والاستعواض لا بد من دليل وثانيا انه يلزم ان لا يكون
البارى تعالى مريدا تعالى الله عنه وهو مع بطلانه لا يقول به الحكيم ايضا وان اريد
به الارادة الطلبية والشوقية فهو تكرار محض ويرد ايضا على الوجهين ان ضم التحريك
اليها لا وجه له والامام فسر كلام الشيخ بهذا الوجه الثانى وقال انه لما اقام الدلالة
على ان من يفعل بالقصد فهو مستكمل ولا بد ان يكون له فيه غرض سواء كان
متحركا اولا فاستحال ان يكون له غرض لا يكون فاعلا بالارادة وهذا وان
كان فاسدا ايضا لكنه اقل فسادا مما ذكره الشارح وبما ذكرنا ظهر حال الثالث والرابع
ايضا ولا حاجة الى بيانه فافهم قوله اقول ان هذا الكلام على طبق كلام
الشرح مبنى على اه لا يخفى انه لا يلزم ان يكون هذا الكلام مبنيا على ارتسام الصور
فى ذاته تعالى اذ عدم كون العلم السابق بعنوان الحضور لا يستلزم كونه
بعنوان الحصول اذ يجوز ان لا يكون بشيء منهما بل بنحو العينية اى يكون العلم

السابق

السابق عين ذات البارى تعالى على ما هو الحق كما سيجيء مفصلا ان شاء الله تعالى ظاهر
العبارة حيث ذكر التمثيل يشعر بالحصول ثم لا يخفى ان هذا العلم لو كان بالحصول
فيمكن نقل الكلام اليه بان يقال الصور العلمية لا بد ان يكون ممكنة لاستحالة
تعدد الواجب فيكون ناشية من ذاته تعالى ولا يجوز ان يكون صدورها
بقصد وارادة ولا بالطبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف فيلزم ان
يكون بعناية اخرى وهكذا ولو قيل انه يجوز ان يكون تلك الصور لوازم ذاته
قيل فليجز ان يكون الموجودات الخارجية ايضا على هذا النظام المشاهد
لوازم ذاته من دون حاجة الى العناية والفرق بين الصفات والافعال
بان الفعل على النظام المشاهد يدل على علم فاعله واما الصفة الكاملة فلا
مشكل لان الصفة على تقدير كونها صادرة من الذات حكمها حكم الفعل
والوجدان السليم كانه لا يجد الفرق بينهما فان قلت على تقدير ان يكون العلم
عين الذات ولا يقال بارتسام الصور كيف يندفع الاشكال بان الموجودات
الخارجية لعلها من لوازم الذات من دون حاجة الى العلم بها قلت على
هذا الاشكال ذهنت الاشكال المذكور هو ان ما يقولونه في الصور العلمية يمكن
ان يقال في الموجودات الخارجية فاما اذا لم يقل بالصور العلمية فلا
اشكال عليه بل حقيقة ما ذكر ترجع الى طلب الدليل على علمه تعالى وهو سيجيء من
وجوده كما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله وكذا يشعر بالنظام الشيخ ان الحكماء المحققين
اه لا يذهب عليك انه لا اشعار بذلك اذ غاية ما فيه ان ما هو فعله تعالى صادر
بالعناية ولعل وجه الاشعار قول الشيخ النظام الكلى اذ هو مشعر بان كل الموجودات
منه لكن استثناء افعال العباد منها على ما سيذكره المحشى مما لا وجه له ظاهرا اذ لو قام

البرهان على ان مفيض الوجود لا بد ان يكون هو الله تعالى فيشمل افعال العباد
ايضا وان لم يتم برهان عليه فالقول به فيما سوى افعال العباد ايضا رجم
بالغيب وما قيل في الفرق بين افعال العباد وغيرها من ان تلك الافعال
حركات وجوداتها ضعيفة يمكن صدورها عن الممكن فضعفه ظاهر فتدبر
قوله فان قلت العلم تابع للمعلوم كما هو المشهور اه لا يذهب عليك ان تابعية
العلم للمعلوم يقتضي ان يكون العلم بوجود زيد في الوقت الفلاني تابعا لوجوده
في ذلك الوقت وما يقال في بيان العناية ليس المراد به ان علمه تعالى بوجود
الاشياء في اوقاتها سبب لفيضان تلك الاشياء حتى يلزم الدور بل ارادوا
به ان علمه تعالى بخيرية وجود الاشياء في اوقاتها الخصوصية والنفعية حصولها في
تلك الاوقات وكونها على النحو الكائن في الواقع نظاما اعلى وترتيبا احسن
مما هو علة وجودها على هذا النحو المشاهد فلا دور لان التابع للوجود
هو العلم بالوجود والعلة للوجود هو العلم بخيرية الوجود ايضا لا بد ان يكون
تابعا لمتبوعه ماذا قلت متبوعه خيريته في الواقع الثابتة له لا باعتبار
معتبر وفرض فارض فان قلت ثبوت الخيرية للاشياء في الواقع يقتضي
ثبوتها فاين ذلك الثبوت قلت ثبوتها في علم الله تعالى الذي هو عين
الذات ولا نم ان اتصاف الشيء بصفة يقتضي ازيد من هذا الثبوت فان
قلت ثبوت الاشياء في علمه تعالى الذي هو عين الذات ايضا تابع فاي
شيء قلت العلم الحضوري لا نم انه تابع لشيء انما ذلك في العلم التصديقي والعلم
التصوري ان كان صورة لشيء ولوحظ ان له مطابق خارج عنه وكان هذا
العلم مطابقا للواقع فلا بد له من مطابق ومن تابعيته له والا فلا واما حصل

ان

ان علمه تعالى بنفس الاشياء الذي يشبه علمنا التصوري بالاشياء لا يلزم ان
يكون تابعا لشيء على ما حققته واما علمه تعالى بان الشيء الفلاني وجوده خير في
الوقت الفلاني وموافق للنظام الاعلى فهو باعتبار ان هذا الشيء الكائن
في علمه على النحو الاول هو بحيث يصح ان ينتزع منه العقل الذي لا يختل بسوء
استعداد هذه الخيرية والموافقة للنظام وليس الحكم عليه بهذه الخيرية بفرض
فارض واعتبار معتبر وهذا هو معنى تابعية العلم للمعلوم وموافقته للواقع
ولنفس الامر ثم هذا العلم الحاصل له تعالى الموافق لما هو الواقع سبب لوجود
الاشياء في اوقاتها اللائقة بها على النحو المشاهد في الوجود على تفصيلها و
ترتيبها من غير لزوم محذور على ما عرفت فافهم قال الشارح لما بين ان العلل العالية
لا يفعل لغرض اه اعلم ان الشارح ره في نقد المحصل حمل كلام الحكماء في نفي الغرض
عن فعله تعالى على معنى غريب قال فيه معترضا على الماتن واما قوله الفاعل لغرض
مستكمل بالغرض حكم اخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه فانهم لا ينفون
شوق الاشياء الى كمالاتها ولا يبطلون منافع الاعضاء وفوائد العلوم
الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئة وسقطت العلل الغائية باسرها من الاعتبار
بل يقولون افاضة الموجودات عن مبدائها يكون على الكمال وما يمكن لا بان
يخلق ناقصا ثم يكمله بقصد ثان بل يخلقه كما ينبغي قال كان لا باشتياق تدبير
ويعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير في الكمال بالقصد الثاني اما اهل
السنة فيقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شأن فعله ان يوصف بحسن
وقبح فكثير من المنافقين يعذبهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم الى
غير غايات حركاتهم ولا يسأل في افعاله لم وكيف انتهى وانت خبير بان هذا المعنى

اى انه تعالى لم يخلق الخلق ناقصا ثم يكمله بتقصد مستانف ثان معنى حق وتقول
به الحكماء ايضا لان العلم بجميع الامور كلياتها وجزئياتها حاصل له تعالى فى الازل
فلا يتصور ذلك المعنى فى حقه تعالى لكن القول بان مرادهم من نفى الغرض هو
هذا المعنى ظاهر انه مكابرة اذ مع بعد ارادة ذلك المعنى من هذا اللفظ اى
معنى مع ما ذكروه فى مقام الاستدلال على هذا المطلب على النحو الذى ذكره الشيخ
وفصله وان ربطه بالمقصد ثم ما اورده على الامام من ان هذا الحكم اخذه من
الحكماء واستعمله فى غير موضعه فانهم لا ينفون سوق الاشياء الى كمالاتها الى اخر ما
ذكره يرد عليه ان الامام نفى الغرض عن فعله تعالى بهذا الوجه وهو لا يستلزم نفيه
سوقه تعالى الاشياء الى كمالاتها ليبطل علم منافع الاعضاء وغيره مما ذكره بجواز
القول بنفى الغرض مع القول بهذا السوق كما ذكرنا اول هذا البحث فى
تحقيق مذهب الحكماء نعم يمكن ان يقال ان الامام قال فى المحصل فى هذا المقام
مسئلة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض خلافا للمعتزلة واكثر الفقهاء لنا
ان كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولان كالم
كل غرض فهو من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على ايجاده ابتداء فيكون
ذلك الفعل عبثا انتهى وهذا يدل على نفيه السوق المذكور اما اولا فلانه قال
خلافا للمعتزلة والفقهاء والفقهاء انما يقولون بان الحكم بالقصاص مثلا
انما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فنفى هذا القول قول بعدم السوق
الا ان يقال لعل الفقهاء انما يقولون بان الحكم بالقصاص مثلا انما ورد
من الشارع لينزجر الناس عن القتل وكان ذلك الانزجار غرضا له بالمعنى
الذى بينا انه هو مراد الحكماء من نفيه فى افعال الله تعالى فتامل واما ثانيا فلان

دليل

ودليله الثانى يقتضى ذلك اذ على تقدير صحة ما ذكره ينتفى السوق المذكور مثلا
لا يكون خلق الرجل للمشى وان لم يكن غرضا بالمعنى الذى ذكرنا لانه تعالى قادر على
ايجاد المشى ابتداء فيكون خلق الرجل عبثا وهكذا فظهر انه فهم من نفى الغرض
نفى السوق المذكور فان قلت على تقدير القول بالسوق ما جواب ما ذكره الامام
من الدليل الثانى قلت جوابه انا لا نسلم انه يمكن ان يوجد الله تعالى كل شيء ابتداء
مثلا لا يمكن ان ينتقل الجسم من مكان الى مكان آخر بدون الحركة الى غير ذلك ايضا
اذا كان الغرض حركة العبد بنفسه مثلا فكيف يمكن ان يقال انه يمكن بدون
الرجل مثلا فمن ظ هذا ثم لا ادرى ان الشارح اى شيء فهم انه غرض الحكماء من
الحكم الذى قال ان الامام اخذه منهم واستعمله فى غير موضعه لان غرض الحكماء فى
نفى الغرض عن افعاله تعالى عدم خلقه الخلق ناقصا واكماله ثانيا فيه على ما
ذكره وهذا الحكم ظ انه لا مدخل له فى اثبات هذا المطلب فما الغرض من هذا الحكم
بل ما معناه اذ الغرض الذى ذكروا ان الفاعل لغرض يكون مستكملا به ان كان المراد
به استيناف التدبير المذكور فظ انه لا معنى له ولو سلم ان له معنى فكيف يورد على
الامام انه اخذ هذا الحكم من الحكماء واستعمله فى غير موضعه اذ يجوز ان يكون
مراد الامام ايضا نفى الغرض بهذا المعنى وكان استعماله بهذا الحكم فى هذا المقام
استعمالا للشيء فى موضعه الا ان يتمسك بالوجهين اللذين ذكرناهما آنفا الدالين
على ان مراد الامام نفى السوق وعلى هذا لا يمكن ان يحمل مراده على ما ذكر وان
كان المراد به معنى آخر وهو المعنى الذى ذكرنا فى بيان مرادهم او نحوه فلم يحمل
كلامهم فى نفى الغرض على هذا المعنى وحمله على ذلك المعنى البعيد الذى ذكرنا
حتى يلزم عليه للتقوية اكثر كلامه فى هذا الموضع فتدبر **قال** الشارح واقول

ليس ايضا من هذه الفصول الخ اعلم ان الظاهر ان الامام ذكر صريحا ان المقصود من
هذه الفصول الخ ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله بل قال بعد
تقريره بفصل العناية وههنا اخر الفصول المذكورة في مسئلة ان كل فاعل
بالقصد والاختيار فهو مستكمل بفعله وهذا وقع منه على سبيل المسامحة بدليل
انه ذكر بعده متصلا به واما وجه نظم هذه الفصول وكيفية غرضها فهو انا نقول
لو كان البارى تعالى فاعلا بالقصد والاختيار لما كان غنيا ولما كان ملكا ولما
كان جوادا والتوالى باطلة فالمقدم باطل انتهى وهذا اصرح في ان المقصود ان البارى
تعالى ليس فاعلا بالقصد والاختيار اى للغرض لانه فهم ان الفعل للغرض هو
الفعل بالقصد وهو بعينه ما ذكره الشارح فظهر ان ما ذكرنا اولا فمن سبيل المسامحة
فافهم قال الخ واقول لا شك ان الاستدلال الخ لعل مراد الامام انه لو فعل
انه يلزم ان يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا ان عنيتم انه يلزم ان لا يكون غنيا
باعتبار انه من فعل ما وجب عليه لم يكن مستحق للذم او حتى لم يفعله كان مستحقا
للذم اذ على هذا يكون طالبا لنفسه تلك الاولوية ودافعا عنها تلك المذمة
فلا يكون غنيا اذ الغنى ما لا يحتاج في كماله الى شيء فهو ممنوع وانه اول النزاع فلم لا
يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا النفسه تلك الاولوية او دافعا عنها تلك
المذمة بالفعل فان قلت الغنى ما لا يكون محتاجا في كماله الى شيء قلت لا نسلم اولا
ان الغنى هو ما لا يحتاج في مثل هذه الكمالات ايضا الى شيء ولا نسلم ان معناه ذلك
فلا بد من اثبات هذا المعنى له تعالى بالبرهان اذ الاتفاق على اطلاقه عليه ليس بحجة
عقلية وعلى هذا الا يرد عليه ما اورده الخ ولا بد في دفعه من التمسك بما ذكرنا
سابقا فافهم قال الخ ولعل المراد انه لو عنى بقوله انه فيما ذكرنا منته عن ارتكاب

هذا

هذا التوجيه البعيد قال الشارح ان يقال معناه لو فعل على وجه يستكمل به اه قد عرفت
ان الامام ايضا حمله على هذا المعنى لكن لا نسلم ان التالى باطل على ما فصلنا قال
الشارح كان المستفيد لشيء لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء قد ظهر مما ذكرنا ان
الامام لا ينكر ذلك لكن يقول عدم التمامية بهذا المعنى لا بد له من دليل ومجرد
اطلاق الغنى عليه تعالى وجعل الغنى منافيا لهذا المعنى لا يكون حجة عقلية بايراده
هذه المقدمة في جواب ايراده لا وجه له بل لا بد في جوابه من اجراء ما ذكرنا سابقا
من ان الفعل وما يترتب عليه لا يجوز ان يكون كالا للفاعل فافهم قال الشارح و
الحكم بان هذا اقناعى اه قد عرفت ان الامام لا يقول بان الحكم بان المستفيد
لشيء لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء اقناعى حتى يقال انه ليس كذلك بل الحكم بانه
لا يجوز ان يستفيد الله تعالى شيئا من الاولوية ودفع الذم من فعله والله تعالى
تام بالمعنى الذي ينافي هذه الاستفادة اقناعى ولا بد له في هذا المقام الذي لا بد
فيه من البرهان وحجة فافهم قال الشارح منقوض الى من نظر في الكلامين مراده من
الكلامين قوله معناه لو فعل الخ لان المستفيد لشيء الخ فافهم قال
الخ ولهذا قال الشارح معناه لو فعل اه قد عرفت ان مراد الامام ليس ان حاصل
الدليل لو كان مستكملا بفعله كان مستكملا بفعله وهو الزام الشيء على نفسه اى يكون
التالى عين المقدم حتى يكون هذا الجواب ليس في مقابلته بل مراده ما ذكرنا من ان
الاستكمال بالفعل وعدم غايته تعالى مع ذاته من حيث ان يكون بالفعل او ما
يترتب عليه كمالا له لازم الاستحالة لا بد من دليل وعلى هذا لا يندفع جواب الشارح في
دفعه فافهم قال الخ فربما يكون على مخالفة الارادة بل لا يلزم هذا ايضا اذ
يجوز ان يحرك شيء غيره ولا يكون لذلك الغير طبع ولا ارادة وما ذكره من تشبيه

الحركة القسرية لا بد لها من عايق اوارادة قد مر ما فيه فتذكر **قوله** فاذا اخرجه القاسر
عن ذلك الوضع اه فيه ما مر سابقا انه يجوز ان يطلب مكانا مستلذا بالطبع لكن اذا
كان خارجا عنه لما كان امكنه ان يتحرك اليه لعدم امكانه احداث الكيفية التي يسمونها
بالميل في نفسه او لغيره كما سيجي لم الحركة عليه لكن لا يبعد ان يقال في مقابلة
هذا انه فرضنا جواز هذا المعنى وقلنا ان عدم امكان الحركة الى المكان المذكور لا ينافي
اقتضاؤه له بالطبع ويكون ما يترتب على اقتضائه له بالطبع ان يوجد في
هذا المكان دون ساير الامكنة اذ لا بد من مخصص لكن لا يخفى ان مثل هذا الشي
بعد خروجه عن ذلك المكان لما لم يكن فيه مبدا ميل اليه فكانه لا معاودة فيه مع ما
اخرجه منه وغرضهم من اثبات وجود الطبع في الحركة القسرية هو ان يكون معاوقا
لها وح لا يحصل من وجود مثل هذا الطبع ذلك الغرض فلا فايدة فيه فتدبر **قوله**
فيلزم جواز الحركة الوضعية الطبيعية بعد ما ثبت ان جواز الملزوم بالنظر الى شي
يستلزم جواز اللازم اليه **قوله** وقد ثبت امتناعه اه فيه ان الدليل الذي قام
على امتناع الحركة الوضعية الطبيعية لا يدل على امتناع مثل هذه الحركة بيانه انا اذا
فرضنا ان الفلك يقتضي سكونه بالطبع اي وضعا خاصا فاذا اخرجه القاسر عن ذلك
الوضع وزال ذلك القاسر يلزم ان يتحرك بالطبع الى ذلك الوضع وذلك يكون باقل
من دورة لان القاسر ان اخرجه عن وضعه وحركه دورة تامة او دورات تامة
وزال فهو على وضعه الطبيعي ولا حاجة ان يتحرك اليه وان حركه دورة ناقصة او
دورات وكسر لا يتم الدورة الاخيرة وزال فعند ذلك يكفي ان يتم بالطبع تلك
الدورة حتى يعود الى وضعه الطبيعي واذا كانت حركته الطبيعية اقل من دورة
وكان غرضه الوضع الذي يحصل بعد تمام الدورة فلا يجري الدليل المذكور فيه اذ لا يكفي

ان يقال انه يطلب وضعا ويهرب منه بل اذا وصل اليه يسكن نعم يهرب من
الا وضاع السابقة عليه التي لا يكون مطلوبه هذا وبما ذكرنا ظهر انه يمكن اسناد منع
جواز الحركة الوضعية الطبيعية بسند آخر غير ما ذكرنا من ان جواز اللزوم بالنظر الى
شي لعله لا يستلزم جواز اللازم وهو انه يجوز ان لا يحتاج بعد خروج القاسر اياه عن وضعه
الطبيعي الى حركة العود اليه لجواز ان يوصله القاسر اليه باتمام الدورة لكن فيه ان قبل
اتمام الدور يجوز بالنظر الى الفلك زوال القاسر وح لا بد من الحركة حتى يعود الى الوضع
الطبيعي فافهم **قال** الح والمعتمد في ذلك ما مر في النمط الثاني اه قد عرفت ما فيه ايضا
قوله اقول لا يخفى على المنصف انه يجوز زوال الظن الفاسد اه ان اريد انه يجوز زواله
بالنظر الى الظن فهو م لكن لا يجديه وان اريد جواز زواله بالنظر الى الواقع فغير م
ثم انه يجوز ان لا يكون ظنا فاسدا بل جهلا مركبا وح لا يبعد في تجويز عدم جواز زواله
كما لا يخفى **قوله** وايضا عدم نيل المطلوب اه فيه ايضا منع **قال** الح لكنه منقوض
بالمراد الكلي العجب من الح انه قدم المناقضة على النقض مع مضايقة كثيرا فيه كما مر
غير مرة وذلك لان تحصيل الكلي اه فيه انه على هذا لا يكون المط تحصيل الكلي لنفسه بل
امرا آخر وهو حصوله في ضمن جزئياته المتعددة وهو بعينه ايراده الثاني ولعله
لهذا قال فتامل **قوله** اذ هذا البحث آخر ذكره اول البحث اه فيه ان يكون هذا البحث
ذكره اول البحث لا محذور فيه اذ الح اورد معينين ثم ذكر انا نعرض عن المعينين و
نقول ان الدليل منقوض بالمراد الكلي فدفع النقض في المراد الكلي لو هم يكون جاريا
في المراد الجزئي لا فايدة فيه وان كان هذا الوجه الوجه الذي اورده الح في المنع
الا ان يقال ان الح سلم منعه واورد النقض وح لا ينبغي لمن يعترض بما سلمه لكن
كان المراد بالتسليم اغماض العين على ما اشرنا اليه وح لا محذور وانت خبير بان الح اذا

اذا لم يرفع اليد عن طريقته المستمرة وكان اورد النقض قبل التعيين لما كان يتجه
عليه شئ فافهم قال الخ لا جايز ان يكون هو العقل لا يخفى انه لو كان هو العقل
فلا يضر غرضهم ههنا من اثبات العقل لكن يتم لذلك ما بنا على ما ذكره الشارح
من ان الغرض الاصلى للشيخ ههنا ليس اثبات العقل بل بيان غرض محرك الافلاك
وهذا لا يحصل الا بعد ذلك النفى كما لا يخفى الا لان مراده اثبات العقل مع اثبات
تعدده وانه كامل بالفعل وله كمالات غير متناهية وهذا انما يحصل بما ذكره
فافهم قال الشارح وقد تقرر فى اخر النمط الثالث وان الحركات لا يذهب عليك
انه لم يتقرر ذلك فى آخر النمط الثالث وان ما فيه لا يشبه الا كما يظهر من الرجوع
اليه فراجعه ثم لا يخفى انه على ما ذكرنا من انه لم يثبت ان محرك السماء محركها لانه
احسن واولى به تجبيل احتمال آخر وهو ان يكون محركها لنفسها لا لاجل انتفاع
السافلات لا ليكون النفع غرضا بل من باب العناية ولا نم ان النفس لا يمكن
ان يكون فعلها للعناية بل يجب ان يكون للغرض ومن يدعيه فعليه البيان
قال الشارح والثانى ان المراد الكلى ليس مما يتجدد ويتصرم اه فيه اولا ان عدم
التجدد والتصرم فى المراد الكلى غير مسلم لم لا يجوز ان تحصيل الامور الكلية على سبيل
التعاقب والتجدد كالامور الجزئية لا بد لنفيه من بيان ما مر سابقا لا ينتقض
بذلك واما ثانيا فلان هذا المراد الكلى الذى يقولون به فى حركة السماء اما متجدد
متصرم اولا فان كان متجددا متصرما فقد بطل ما ذكروه من ان المراد الكلى لا
يكون متجددا متصرما وان لم يكن كذلك فلم لا يجوز ان يكون هذا المراد الكلى للعقل
ولو تمسك بان المراد الكلى اما موجود دائما فلا معنى لان يطلبه العقل بالحركة
او ليس بموجود ثم يوجد وهو ايضا بط لان العقل لا يجوز ان يقال كان حيا لم

اولا

يزل له شئ مفقود ثم حصل منه وجه آخر فظهر انه لا معنى لعدم التجدد والتصرم وعلى
هذا الوجه ولا يتوهم ان ما ذكرنا هو بعينه ما سيذكره الخ لان ما سيذكره هو عدم الاحتياج
الى عدم التجدد والتصرم وما ذكرنا انه بط فى نفسه فتدبر قال الشارح اما موجود اه للطبيعة
او معدوم مطلقا دائما الظ ان يقال اما موجود للطبيعة دائما او معدوم مطلقا دائما او
لا يكون موجودا ثم يوجد او بالعكس واما ما ذكره ففيه ان الحصر الذى فيه هو المقصود
هو فى بيان ابطاله يبطل الاحتمال الثالث فالوجه فى عدم ذكره اولا ولعل
لفظ دائما وقعت سهوا قال الشارح والامور الدائمة اشار بهذا الى احتمال
آه فيه ان العقل يجوز ان يريد الامر الكلى لا لنفسه بل للسماء فان قيل لا يجوز
ان يريد العالى لاجل السافل شيئا ففيه انه لا يجوز ان يريده على سبيل
كونه غرضا للعقل واما على سبيل العناية بالسافل فلا كما مر غير مرة فان قيل
لا بد ان يكون محرك السماء مريدا لاجل نفسه فيرجع هذا الوجه الى الوجه الاول
ولو قيل انه يكون لذلك من قبيل الحركة القسرية فيرجع الى الوجه الثالث ولو
قيل ان هذا المراد الكلى الذى يريده العقل للسماء اما ان يحصل فيلزم انقطاع
الحركة واما ان لا يحصل ابدا فيلزم اليأس فالانقطاع فنقول اولا انه منقوض
بالمراد الكلى الذى اعتقد الشيخ انه للنفس المجردة للسماء وثانيا انه يجوز ان
يكون المراد الكلى مرادا فى ضمن جزئياته المتعاقبة الغير المتناهية قال الشارح
وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد اه لا يخفى ما فيه من التكلف لانه بعد ما قال
انه قد تبين ان فى حركة السماء لا بد من ارادة كلية وجزئية ثم بين بعد ذلك
بوجوه ثلثة ان الارادة الكلية لا يمكن ان يكون للعقل فلم يبق الا ان
يكون لنفسها سيما وفى الوجه الاخير صرح بان صاحب الارادة الكلية لا بد ان يكون

مرتبطا بها ارتباط نفوسنا بابداننا وح اى وجه لهذا الاخفاء واى فايدة فيه وهل
هذا الا مثل ما يقال فى الظرافات انه ركب للابل وخفى العنق قال الشارح واسر
هو ما يوجبه القطع اه لا يخفى ان هنا هو الذى ذكره جارا فى الوجه الثالث فكيف
صار ههنا سرا ولعل فى كلام الشيخ سرا لا يفهم والله تعالى اعلم الخ فنقول المط
اثبات العقل وهو يتوقف اه فيه نظر لان اثبات العقل لا يتوقف على نفى
كون المراد محسوسا ولا بل يكفى ان يقال المراد بالحركة اما نيل ذات المعشوق
او حاله او شبهه والاولان باطلان فتعين الثالث والسبيل اما مستقر او
غير مستقر والاول باطل وغير المستقر لا بد ان لا يكون غير متناه فيكون للمعشوق كمالات
غير متناهية بالفعل وماله كمالات غير متناهية بالفعل هو العقل من دون حاجة
الى التقسيم الاول والاعتراض بمنع ان ماله الكمالات الغير المتناهية بالفعل
هو العقل مشترك بين الوجهين فافهم قال الخ والمقدمات الباقية مستدركة
وقطعا لم يجد مقدمات باقية فى كلام الشيخ والشارح اصلا بل ما ذكره الخ ليس الا ما ذكره
الشارح بعينه بادنى تغيير فى العبارة كما يظهر عند المراجعة الخ ولو حذفت
هذه المقدمة الخ لا يخفى ان الشارح كان مقصوده من قوله وبالجملة لا يكون من
كمالات المتحرك التى لا يكون حاصلة فيه ان يثبت ان المط الذى يطلب
نيل ذاته او حال منه يكون كمالا للمتحرك يزعم انه يتوقف الدليل عليه حتى يرد ما
ذكره الخ بل ما قرر فى الشرح السابق ان مراد الشيخ بالمطلوب الذى يطلب نيل
ذاته او حال منه هو الذى ليس يحصل الوجود بل يحصل بالحركة قال ههنا بعد
ذكر المعشوق الذى ينال بالتحريك ذاته او حال منه وبالجملة اه اشارة الى
حاصل الكلام وهو انه ح لا يكون حاصلا او يحصل بالحركة البتة وعلى هذا يلزم اما

ان يتيقن او يطلب الخ وغيره بالكمال لا لتوقف المط عليه بل لا يقال
عليه الكمال فى عرفهم اذ عرفوا الحركة بانها كمال اول فيكون ما يحصل بالحركة كمالا
ثانيا ولا حاجة الى الدليل الذى ذكره الخ من ان ما ينال بالحركة الدورية اه اذ
يكفى فى اطلاق الكمال عليه ما ذكرنا فافهم قال الخ فتعين الحصر لجواز ان يكون
لمعرفته او الشبه به فيه ان المعرفة او الشبه ليس امرا محسوسا اى ان المعرفة حسية
بناء على حملها على الاحساس لكن الشبه ليست حسية قطعا الا ان يحمل على حصول
الشبه الحسى وفيه بعد والكلام فيما اذا كان المراد محسوسا ولعل الخ اراد بكون
المراد محسوسا ان يكون امر محسوس موجودا متحصلا بدون الحركة ويكون مطلوبا
بالحركة وح يجوز ان يكون المراد محسوسا بهذا المعنى ويطلب بالحركة معرفته او
الشبه فيه وان كانا عقليين ولك ان يحمل الكلام على ان المراد اى الحاصل
بالحركة اما محسوس او لا وح لا يرد هذا الايراد فافهم قال الخ واما تشبه
احواله فغير لازم وايضا يمكن ان يقال ان ما ذكره الشارح من ان الشهوة و
الغضب يختصان بالجسم الذى ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة
ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ ان اريد به ان اللذة الحسية منحصرة فى
الرجوع من الحالة الملائمة الى الحالة الغير الملائمة فبطلانه ظ اذ نجد بديهة ان
اللذات الحسية قد يستمر مدة مديدة وفى جميع تلك المدة اللذة حاصلة مع
انها فى آن الحدوث ليست رجوعا من الحالة الغير الملائمة الى الحالة الملائمة
وح يجوز ان يكون للفلك لذة حسية دائمة يكون حصولها بالحركة ولا يلزم
عدم تشبه باحواله مثلا نفرض ان يكون مماسة الافلاك بعضها مع بعض يكون
لذة لها مشتبهة بلذة المباشرة فى الانسان ويكون هذه دائمة بدوام الحركة

من دون لزوم الاختلاف في احوالها وان لم يرد ان اللذة الحسية منحصرة فيما ذكر
بل اراد ان اللذة الحسية مختصة بالجسم الذي يتغير من حال الى حال فيمنع حتى
يقوم عليه البرهان وكون اللذات التي لحيننا كذلك لا يستلزم الكلية وهو ظ
ولو قيل مراده ان الشهوة منحصرة في الرجوع الى الحالة المذكورة لا اللذة صح على
تقدير التسليم يصير منع حصر الارادة الحسية في الشهوة والغضب في غاية الظهور
فافهم **قال** الخ اذ لو كان له مراد فاما ان يحصل اه ولو قيل انه يجوز ان يكون
مراده الغير مستقر محفوظا الى غير النهاية بتعاقب الافراد متوجها اليه على
ما سيذكره في العلاوة في مقام النقض التفصيلي ولا يتوهم انه ح يرجع هذا
الايراد للح مع علاوته الى ايراد واحد ولم يكن ايرادين لان الاول نقض
اجمالي والثاني تفصيلي ولا يلزم من امكان اندفاع النقض الاجمالي النقض
التفصيلي ان يصير ايرادا واحدا ويخرجا من الاثنينية على ما هو الشايع المعمول
فافهم نعم يمكن ان يقال طلب المحسوس اه على هذا يصير منع استحالة الشهوة و
الغضب على الفلك اظهر كما لا يخفى **قوله** وننقل الكلام اليه ولا يتسلسل بل ينتهي
الى ان يلي كل فلك سافل يطلب التشبه بما فوقه الى الفلك الاعلى وهو يتشبه بالباري تعالى
وعلى هذا لا محذور ولا يرد عليه ما سيذكره بعد ذلك على ايراد جواز التشبه بالباري
ويجي الكلام فيه ان شاء الله تعالى **قال** الخ امكنك دفع هذه الاعتراضات وبعضها
انت خبير بان بعضها مما لا مدفع له وهو ان يكون المراد الذي اريد بالحركة
حصول ذاته سواء كان امرا محسوسا او لا امرا غير قار مستمر محفوظا متعاقب
الافراد الى غير النهاية **قوله** بان الحركات المختلفة بالنوع اه يجي الكلام فيه
ان شاء الله تعالى **قال** الشارح والفلك لا يمكن ان يتغير في نفسه اه فقد مر انه لا

دليل

دليل عليه **قال** الشارح فاذن لا خروج لها من القوة الى الفعل الا في الوضع
الا انهم ارادوا ان خروج الفلك من القوة الى الفعل في الوضع كاف له
وتشبهه بالعقل من حيث انه لا قوة له بل بالفعل في جميع كمالاته وهذا الخ
من ركاكة كما قال الامام ان من اخذ بعده **قوله** في العالم ويقول غرضي استخراج
الايون من القوة الى الفعل بعد ما عاش محزونا انتهى فالاولى ان يكتفوا بان
يقولوا الحركة وحصول الاوضاع بسببها يصير متشبها بالفعل باعتبار حصول تعقلات
له او كونه ذلك ولا بعد في ان حصر الاوضاع معدة للعلوم والتعقلات فافهم
قال الشارح وانما يجري بالقوة فيها يعني في السماء يجري الفعل اعلم ان عبارة المتن
على ما هو موجود في الشرح الذي عندنا وانما يجري ما بالقوة فيها فيخرج الى الفعل
وح ضمير فيها راجع الى الاحوال الوضعية المذكورة قبله والمراد ان القوة يجري
في الاوقات فقط في الفلكيات وساير احوالها بالفعل **قوله** الوضع فيخرج
في الوضع ايضا الى الفعل مهما امكن ليصير متشبها بالعقل كاملا فافهم **قال** الخ
ولا شك ان انتظام الكلام في الشرح اه لعل مراد الشارح بقوله لكان التشبه في جميع
الاجرام السماوية واحدا لكان طريق التشبه واحدا وح لا يحتاج الى التقرير كبرى
وينتظم معه قوله وذلك لان الجسم اه اذ على هذا يكون الدليل منطبقا على ما يحكم
كما لا يخفى **قال** الخ ومن الظاهر ان فهم اقتضاء الوضع اه لان الكلام في اختلاف
الحركات واختلافها باعتبار اختلاف الجهات وحدود السرعة والبطوء ولا
مدخل فيه لاختلاف الاوضاع **قوله** بل يقال لعل محركها وتعينها بنفس تلك
الاحوال لا يخفى ما فيه **قال** الشارح والشيخ الطبيعي في ذلك بانه يتفق اه فيه منع وايضا
يمكن ان يقال لعل نفس كل فلك يكون غرضها التشبه بنفس الفلك المحيط به ولا

ولا بجسم وظاهر ان التشبه بالنفس لا يستلزم ان يكون حركة الفلكين متشابهة البتة
الا في السرعة والبطوء، لا يقال اذا كان نفس الفلك المتشبه به محركة للفلك على
نحو خاص فينبغي ان يكون نفس الفلك المتشبه به ايضا محركة على هذا النحو ليحصل
والا لم يحصل التشابه لانا نقول انتم تقولون ان الفلك متشبه بالعقل باعتبار
الحركة مع انه ليس للعقل حركة اصلا فلم لا يجوز ان يتشبه بنفس فلك اخر مع اختلافهما
في نحو الحركة بل هذا اقرب فان قلت التشبه بالعقل باعتبار ان الحركة يخرج
الاوضاع من القوة الى الفعل فيصير الفلك بالفعل من جميع الجهات بقدر الامكان
فيتشبه العقل لانه ايضا بالفعل من جميع الجهات والنفس لا يكون بالفعل من
جميع الجهات فلا بد في التشبه لها من ان يكون المتشبه ايضا مثلها في الانفعال و
غيرها ومن جملتها التحريك على النحو الخاص قلنا اذا كان الغرض مجرد الخروج من
القوة الى الفعل فيلزم ان يكون جميع حركات الافلاك متشابهة على ما نقل
الشارح عن الامام ما يقرب منه فظهر انهم قائلون بان الحركة على النحو الخاص لها مدخل
في التشبه بخصوص عقل مع انه ليس متحركا اصلا فيجوز ذلك في التشبه بالنفس ايضا مع
ان في التشبه بالنفس ايضا يمكن ان يكون الغرض الخروج من القوة الى الفعل لان
نفس الفلك ان لم يكن بالفعل من جميع الجهات لكن نقول الفلك الاعظم
مثلا لما كان مثلا يتحرك بسبب التشبه بالباري تعالى ويخرج الى الفعل بقدر الامكان
فيتشبه به اي بنفسه الفلك الثامن ويخرج هو ايضا الى الفعل بقدر الامكان
وهكذا فافهم قال الشارح والجواب ان خروج الكلام [illegible] فيه انه لو صح هذا لزم
ان لا يمكن ان يكون مقصد جماعة الوصول الى بلد معين او رؤية شخص معين مثلا
اذ يقول وصول هذا البلد ورؤية هذا الشخص امر كلي ولا يمكن ان يكون غاية

الحركات

الحركات الجزئية والجواب بان مقصد كل واحد وصوله ورؤيته وهما جزئيان مشترك
والصواب في جواب الامام ان يقال انا نمنع ان المتشبه به بالاصالة اذا كان واحدا
كان المتشبه واحدا والحركات متساوية والواحد الذي اورده الامام ليس كذلك وهو
ظ فان قلت لم لا يجوز ان يكون غرض الافلاك هذا النحو من التشبه الكلي وقد
اعترفت بانه جايز قلنا اذا كان الغرض الاول ايضا هذا الامر لزم تشابه الحركات
ولو قيل انه يجوز ان يكون الاختلاف لاختلاف الاستعدادات وكونها هو ما
اورد على اصل الدليل والجواب الجواب فافهم قال الشارح والجواب عنه هنا في الامام
الظ ان مراده هو ما ذكره سابقا بقوله وذلك لان الجسم من حيث هو جسم الخ و ان
صرح بانه ليس فيه حديث الهيولى ولعله احال الهيولى الطبيعية غرضه ان ما ابطل
سابقا استناد الاختلاف الى الطبيعة ابطل استناده الى الهيولى ايضا ثم انه يرد
عليه ما ورده الخ غم ويجري فيه ايضا ما ذكره المحشي من الجواب والايراد عليه فافهم
قال الخ ولهذا اضرب عن الطريق الاول انه هذا صريح في ان الاعتراض
الاول هو ما قيل بل والاعتراض الثاني ما هو في ذيله وهو الظ من كلام الشيخ
لكن الامام في تفسير هذا الكلام ذكر الاعتراض الاول وارد الايراد الذي نقله
الشارح رح عليه ثم ذكر الاعتراض الثاني وهذا ايضا ظاهره انه فسر كلام الشيخ على
وفق ما فسره الخ لكنه بعد ذلك قال ثم لما فرغ عن هذين الجوابين قال بل اذا
كان الاصل جوابا الى آخر ما ذكره وهذا صريح في ان الجوابين سابقان على
هذا القول وعلى هذا يشكل ان الجواب الثاني ماذا فلعل الامام يعني في هذا القول
الثاني او زعم ان قول الشيخ ونحن نقول لو جاز الى قوله وكان للقايل اشارة
الى الاعتراض الاول وهذا ليس ببعيد لكن الظ على هذا ان يعكس الامام في التفسير

ترتيب الاعتراضين فافهم قوله و اما وجها الكلام بهذا الوجه اذ لو حمل لا
يخفى ان هذا التوجيه بعيد كل البعد ثم مع ذلك يرد عليه ان ما ذكره من ان
القاصد من حيث هو قاصد يكون انقص وجودا من مقصوده اى مما يحصل
منه مقصوده ان اراد به ما يحصل منه مقصوده السافل فيما نحن فيه اى فيما اذا
فعل العالى لاجل نفع السافل ففيه انه اذا فعل احد فعلا لاجل نفع
شخص فلا يقال ان مقصوده يحصل من ذلك الشخص حتى يلزم ان يكون
انقص من ذلك الشخص وهو ظاهر فلا يلزم فيما نحن فيه ان يكون العالى انقص
من السافل وان اراد به القصد و الفعل حتى يكون حاصل الكلام ان
القاصد يكون انقص وجودا من قصده وفعله الذى يحصل منه مقصوده
مع انه الكل منه ففيه انه ح يلزم ما هرب عنه من نفى الفاعل المختار اذ يجرى
الدليل فيه بعينه ح ايض كما يجرى فيه اذا حمل الكلام على ظاهره وهو ان
القصد انقص من المقصود ولا يجوز ان يستفاد القصد الذى هو اكمل من
القصد وجوده من القصد الذى هو انقص منه ح انه لا يجرى ذلك فى
الفاعل المختار مطلقا فلا شك فى مطلق الفاعل للغرض وهذا يكفى فى لزوم
المحذور وهو ظ والصواب ان يحمل الكلام على ظاهره الذى قررنا ويدفع
المحذور المهروب عنه بان مراد الشيخ من ان القصد و الفعل لا يجوز ان
يكون موجبا للمقصود والا يلزم ان يكون الاكمل يستفاد وجوده من الانقص
بل يجب ان يكون موجبه امرا اعلى من المقصود و الفعل و على هذا لا
يلزم نفى الفاعل المختار بل الفاعل للغرض ايض اذ يجوز ان يكون
موجبا للغرض فى غير ما نحن فيه امرا اعلى من الفعل و القصد بل الفاعل

ايض وكان القصد و الفعل بحاله على ما مر شرحه واما فيما نحن فيه فلا يجوز
ذلك لانه اذا كان الغرض نفع السافل فقط من دون ملاحظة العالى من حصول
التشبه به او نحو ذلك فيكون الموجب للغرض الذى هو النفع اصل الفعل فيلزم
ما ذكر من استفادة وجود الاكمل مما هو انقص وفيه تامل هذا ثم ان الشيخ ذكر هذا
الكلام فى الشفا ايض لكن فيه بين قوله هو اتم وجودا من الاخير و بين قوله
ولا يجوز ان يستفاد زيادة هى قوله من حيث هو والاخير على ما هما عليه بل
يتم به الاخر النحو الاخر من الوجود الداعى الى القصد ولعل مراده ان القصد
انقص من المقصود فلا يجوز ان يستفاد وجوده المقصود منه على ما بينا بل ان
القصد يتم به للاخروى للقاصد لا الاخر الذى فى قوله هو اتم وجودا من الاخر
النحو الاخر من الوجود الداعى الى القصد يعنى ان القاصد يستفيد بهذا القصد
كمالا لنفسه فلا يجوز ان يكون القصد موجبا له والا لزم ان يفيد الانقص
من الشىء الكمال له لان القصد والفعل انقص من الفاعل البتة فلا بد ان يكون
موجبا المقصود الذى هو الكمال للقاصد امرا اعلى منه وح لا بد ان لا يكون الملحوظ
فى الفعل الذى يفعل بالغرض مجرد النفع بالسافل بل يجب ان يلاحظ فيه جهة
العالى ويطلب منه النفع بالسافل اما التشبه به او حصول الاكمل منه او نحو
ذلك فافهم قال الشارح بخلاف السكون فيمنع لم لا يجوز ان يكون السكون
البعض مخرجا للكمالات من القوة الى الفعل ولا دليل على انحصار طريق الخروج
فى خروج الاوضاع ولا نم ان الكمال مجرد خروج الاوضاع بالفعل بتقدير الامكان
باعتبار ان الفلك ليس له شىء بالقوة سوى الاوضاع منجز وجها يخرج الى الفعل
بالكلية فيتشبه الفعل بل يمكن ان يكون الكمال شى اخر كيف وقد نقلنا سابقا

من الامام ان هذا القول فی غایة الرکاکة وایضا هم معترفون بان ههنا کالات
اخری على ما صرح به الخ فتدبر **قال** الخ ولعلها لا یحصل الا مراده لا یقال هذا
یرد على الشیخ ایضا اذ یجوز ان یقال ان المتشبه به واحد لکن لا یمکن ان یحصل
التشبه فی کل ذلک الا بنحو خاص لانه لو لم یکن لخصوصیة الفلک مدخل فی ذلک
فلا ریب فی بطلانه ولو کان لها مدخل فیرجع الى الایراد الذی اورده
الامام من جواز استناد الاختلاف الى خصوصیات هذا الافلاک ولیس ایرادا
علیحدة فافهم **قال** الخ وانت تعرف ان مراد الشیخ آه فیه ان مراد الشیخ انه
یجوز فی الواقع ان یکون السکون سببا للتشبه حتى یرد علیه انه لیس کک بل مراده
الالزام علیهم بانهم اذا قالوا ان اصل الحرکة للتشبه واختلافها لاجل الشفع
باب فل منقول یجوز ان یکون القدر المشترک بین الحرکة والسکون لاجل التشبه
وخصوصیة الحرکة لاجل الشفع ولا یمکنهم ان یقولوا ان السکون لا یمکن ان
یحصل التشبه سواء کان هذا القول على سبیل الجزم او على سبیل الاحتمال اذ یقول المعترض
التشبه لا یمکن ان یحصل من کل حرکة بل لا بد من ان یحصل من حرکة خاصة فلا یصح
ما ذکره من ان اصل الحرکة للتشبه والاختلاف لاجل الشفع والاحتمال یکفینا
بناء على ان القوم فی مقام الاستدلال على ما نقله الخ ولا یخفى ان نعض ما ذکره
الخ فی توجیه الجواب فی تحریره فالاعتراض على الشارح بان هذا القول منه زاید نعم
على هذا التوجیه لا حاجة الى القول الآخر الذی حکم بزیادته واجاب عنه الشارح
المحقق بان من قال آه فیه بحث لانه اذا بنى الکلام على ان من قال بان الحرکة
والسکون متساویان بالنسبة الى غرض الفلک لا یسلم کون غرضه التشبه لان
بناءه على الاصل فات هولاء فیرجع حاصل هذا الاعتراض الى الاعتراض الثانی

من

من ان الدلیل الذی یثبت ان اصل الحرکة لاجل التشبه لا لاجل الشفع باب فل
یثبت ان اختلافها ایضا لیس لاجل الشفع باب فل فلولم یقولوا انه فی الشفع
یلزم ان لا یقولوا به فی الاول ایضا لیس اعتراضا علیحدة فان قلت لم یصرح الشارح
بان ههنا اعتراضین بل انما صرح به الامام فلعل الشارح حمل الکلام على اعتراض واحد
کما هو الظاهر من سیاق کلام المحشی ایضا قلت هذا ایضا لیس بنافع اذ على هذا یرد
انه لا حاجة فی هذا الایراد الى هذا التطویل الذی ارتکبه الشیخ ویکون اکثر ما ذکره
مستدرکا لغوا اذ یتم الاعتراض بمجرد انه على ما ذکرتم لا یثبت ان یکون الحرکة
للتشبه وسیطل به کلامکم ولا مدخل فیه لتعرض تساوی الحرکة والسکون فی تحصیل الغرض
والقول بان اختیار الحرکة لعله لاجل الشفع ولیس فیه ایضا زیادة توضیح وتبیین
بل لیس الا مستدرکا محضا کما لا یخفى لکن لا یخفى انه على توجیه الخ ایضا یمکن ان یقال
فی جواب الاعتراض الاول انه لا یمکن ان الحرکة لاجل نفع السافل اذ قد اقیم
الدلیل على انها للتشبه ولا بد فی دفعه من ان یقال ان هذا الدلیل کما یدل على
ان الحرکة لیس لاجل الشفع بل للتشبه یدل على ان الاختلاف ایضا کک فیرجع الى
الاعتراض الثانی فظهر ان حمل کلام الشیخ على الاعتراضین لا یستقیم بوجه فتدبر
قوله مبنی على اصل فاته هولاء الصواب فات هولاء او فوته هولاء
بناء على اصل قد فاتوه الصواب ایضا فاتهم او فاتوا خطا الفساد قد تقرر
آه وایضا لا یستقیم هذا المعنى ههنا کما لا یخفى **قوله** والمرکب من المقادیر الغیر المتناهیة
آه لا یخفى انه لا حاجة فی المقام الى هذا الکلام او ما ذکره الامام وفضله بعض
المحققین انما هو ان المقادیر ان قضت اذا اخرج الى الفعل یکون متباینة المتناهیة
المقدار واشترط طایفة منها فی ذلک واما ان المقدار الذی یمکن تنصیفه الغیر

على سبيل الت قض يمكن ان يكون مباينا فلا شك ولا نزاع فيه وهو كاف في المقام
كما لا يخفى قال الخ والحق في التقسيم ما ذكرنا فيه بحث لان ما ذكره بقوله واما في
جانب الاستقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة اما ان اراد به ان ما يكون مركبة
في زمان قصير فهو شديد من دون المقايسة بحركة اخرى وفرض اتحادهما في
المسافة ده ظاهر يلزم على هذا ان يكون ما يكون في غاية الضعف في
نهاية القوة كما لا يخفى وان كان مراده المقايسة مع حركة اخرى مع اتحادهما
في المسافة فنقول اما ان ماخذ المقايسة في جانب الازدياد ايضا اولا
فان اخذ المقايسة فلا يخ اما ان يفرض اتحاد الحركتين او لا بل احدهما مطلق
وعلى الاول يرد عليه انه يلزم ان يكون المتحرك الذي يقطع فرسخا واحدا في
ساعتين اقول من الذي يقطعها في ساعة وعلى الثاني يلزم عليه ما الزم
على الشارح بعينه وما هو جوابه عن الايرادين فهو جواب الشارح وعلى الثالث يلزم
فوات المناسبة بين الاقسام ايضا والاهمال في البيان فظهر ان الحق ما ذكره
الشارح فافهم قال الخ فتلك الحركة اما حركة واحدة اه هذا تطويل بلا طائل
اذ يمكن ان يقال ان تلك الحركة اما مستديرة وهو المط او مستقيمة وهي اما ان
يذهب الى غير النهاية وهو مح لتناهي الابعاد واما ان يقف طرفا ويرجع
وح يفعل تلك الحركة صاعدا وح يفعل تلك الحركة صاعدا ولفظ والمتحرك
انما يكون واصلا اليه في ان الى اخر الحجة فلا يكون له متصلة بل منقطع فلا
يمكن ان يكون حافظا للزمان فافهم قوله كانت الحركة الاولى في الزمان ثانية
في الميل فيه نظر اذ لا يجري في الحركة في الارادة فرقا بين ان يتخيل احد مسافة
ممتدة على السواء ويريد قطعها او مسافة فيها اعوجاج وانعطاف ويريد

قطعها

قطعها في ان كل واحد منهما ارادة واحدة مستمرة وتخيل واحد استمراريا اذا
كان المتحرك غافلا في الطريق عن خصوصيات المسافة وكان متحركا بالارادة
والتخيل الاجماليين العذرين في ذهنه وانكاره مكابرة كيف وعلى هذا يلزم
ان يكون اكثر الحركات حركات مختلفة وارادتها ارادات مختلفة او لا يوجد
طريق لا يخ عن اعوجاج المتحرك ايضا انه لا يخ عن ميلان وعطف عن بين مل
قوله اذ لا معنى لاختلاف الحركتين سوى هذا ان كان على سبيل الاصطلاح
فلا مشاحة معه لكن ليس بمجدي في المقام وان اراد انهما حركتان متعددتان في
الواقع بالمعنى المتبادر فمم لمجرد كون الحركة بعضها الى جهة وبعضها الى جهة اخرى
مع كون الارادة واحدة مستمرة لا يلزم التعدد الواقعي الا ترى ان خطوط
المكعب مثلا وسطوحها متصلة واحدة مع كون كل منها في سمت اخر وجهة اخرى
والاختلاف هنا لو لم يكن اقوى من اختلاف تلك الحركة لم يكن اضعف منه
بالضرورة والتزام انها ايضا ليست متصلة واحدة يستلزم عدم اتصال الجسم التعليمي
بل الطبيعي ايضا كما هو مح قطعا ولو قيل ان خطوط المكعب وسطوحها مختلفة
متعددة قطعا وان كانت متصلة وانكاره مكابرة فنقول لا يلزم منه ان الحركة
الراجعة والمنعطفة ايضا ولا شك ان الاتصال يكفينا كما لا يخفى قوله نعم
يمكن ان يقال الحركة الحافظة للزمان الخ فيه ان الظاهر ان مرادهم بالحركة
الدورية ما يشمل نحو ذلك ايضا وانهم لا يدعون انحصار الحركة الحافظة للزمان
في حركة الفلك الاعظم بل لما كانت هذه حركة ظاهرة منضبطة اسندوا
حفظ الزمان اليها وقد صرح به ايضا قوله بل العلم مركب من قطعيات
لا يبعد ان يقال انه كما يدعون البداهة في ان ليس للزمان زمان كذلك يمكن

ان يدعي البداهة في ان ليس هذا الآن مثلا آنين صارا متلاصقين اذ لا فرق بينهما
اصلا وعلى ما ذكره يلزم ذلك اذ القطعتان المتصلتان اللتان يكونان
منفصلتين في الواقع يكون انتهاء احدهما آنا في الواقع وابتداء
الاخر آنا آخر قد تداخلا فصارا آنا واحدا قوله فنقول بهذا يثبت امتناع
كون الحركة اه هذا كله عندهم وسيصرح الشارح في اواخر هذا البحث فلا وجه لجعله
محذورا كما لا يخفى قوله كان كخطه عنده موقوفا على مرور الزمان فيه نظر لانه
ان اراد انه يحصل اصل الوصول بعد مرور الزمان فيلزم ما ذكره الخ قطعا
من انه لم يكن ما فرضناه زمان الوصول وان اراد انه يحصل شيئا فشيئا ويتم
وجوده بعد مرور الزمان فنظائر الوصول لا جزء له حتى يصح ذلك لكن لا يخفى
ان كون الوصول آنيا اظهر من ان يحتاج الى مثل هذا التاويل قال الخ
فان قلت لم لا يجوز ان المتحرك اه لا يقال هذا وارد على اصل الدليل ايضا اذ يجوز
ان لا يكون في الحركة الراجعة والمنعطفة ايضا حد غير معروض اذ نقول انهم يزعمون
ان تلك الحركة ينفصل صاعدا وبها يخرج الحد المفروض الى الفعل كما ظهر من تقرير
الحجة نعم يرد عليهم انا نعلم بديهة انه لا فرق بين هذا الحد والحدود التي في اثناء
المسافة وعلى تقدير الفرق ايضا فرق يؤثر في صحة جريان الدليل فيما ذكروه و
عدم صحته في صورة النقض وانكاره مكابرة صريحة وسفسطة فضيحة قال
الخ وكان نقل هذا الكلام من الشارح اه اي نقل الحجة المشهورة وانت خبير بان
فائدة نقلها لا ينحصر في التنبيه الذي ذكره الخ بل له فوائد اخرى من الاطلاع
على حقيقة الحال في هذا المقام وبيان الفرق بين الدليلين وان ما يرد على
دليل الشيخ وظاهر انها فوائد فافهم قال الخ لان حركة الذهاب في حركة الرجوع

مختلفان

الله ولي التوفيق

مختلفان اه اختلافهما في الحركة الارادية والقسرية الصادرة عنه ارادة
ثم لا يقال لعلهم ارادوا من هذه الحجة اثبات تخلل السكون بين الحركتين
المختلفتين على ما يفهم من كلام الخ سابقا اذ ظاهر اثبات هذه المقدمة اي ان
بين كل حركتين مختلفتين مستقيمتين سكونا لا يجري في غرضهم من ان الحركة
الحافظة للزمان دورية اذ يجوز ان يكون حركة الذهاب والرجوع واحدة
فلا بد من اثبات اختلافهما حتى يتم المقصد وظاهر ايضا انهم ما اثبتوها في موضع
آخر فهو في ضمن هذه الحجة قال الخ وانما يكون زوال الخ صوله الخ فيه منع
قال الخ بل في طرفه فيه منع ظ ثم لا يخفى انه لا فرق بين هذا التقرير والتقرير
المشهور سوى ان في التقرير المشهور ادعى ان اللاوصول آني ولا بد من تخلل
زمان بينه وبين آن الوصول وفيه منع كون اللاوصول آنيا وفي هذا التقرير
ادعى ان ما يرد الى الوصول لا بد ان يكون الميل والميل آني فتقول اللاوصول
ايضا قوله من تخلل زمان بينه وبين آن الوصول وعلى هذا يرد ثلثة احدها
منع الاحتياج الى الميل والثاني منع كون الميل آنيا والثالث منع كون
اللاوصول معه لجواز ان يكون معدا ففي هذا التقرير زاد قوله الدليل
وبطلانه وليس عليه تقرير الشيخ ايضا وسننقل الكلام فيه بوجه ابسط قوله
ثم لا فرق بين كون الميل الثالث اه لعل احدا يمنع ذلك وايضا هذا الايراد
لا وجه له لان المستدل ادعى ان اللاوصول آني فلا وجه لان يلزم عليه
تخلف المعلول عن العلة التامة بل الايراد عليه ان كون اللاوصول آنيا
ممنوع كما ذكرنا آنفا بط قطعا وتفصيل الكلام في هذا المقام في توضيح
ما يرد على هذا التقرير يرد تقرير الشيخ سوى ما ظهر فيما سبق ان يقال الدليل

الثاني م

ان كانت علة موجبة للحركة فان كان حاصلا فى طرف زمان الحركة يلزم ان
يكون الحركة ايضا حاصلة فيه وهو ح اذ الحركة ليس لها آن اول وان كان
حاصلا فى زمان الحركة لا بمعنى انطباقه عليه بل بمعنى انه يوجد فى كل آن
من ذلك الزمان سوى الآن الذى هو ابتداؤه وليس له آن اول كان
حدوثه فيه كالحركة التوسطية والمفارقة والمباينة وعدم الآن وكونها
فينهدم بنيان الدليل اذ على هذا لا حاجة الى تخلل زمان بين الميلين وكذا
بين آن الوصول والميل الثانى يوجد فى الزمان الذى هذا الآن ابتداؤه
من دون لزوم تخلل سكون وهو ظ وان لم يكن علة موجبة للوصول اولا
فان كان علة موجبة ففى هذا الآن الذى يقولون انه يحدث الميل الثانى
اما ان يكون الميل الاول موجودا ام لا فان كان موجودا فكان اجتماع
الميلين جايزا فبطل الدليل اذ يجوز ان يحدث الميل الثانى ان الوصول
بناء على جواز اجتماع الميلين وان لم يكن موجودا فيلزم بقاء الوصول من
دون علته الموجبة ضرورة ان اللاوصول لا يمكن ان يكون فى هذا الآن فلابد
من بقاء الوصول والا ارتفع الوصول واللاوصول معا وهو ح وان لم يكن
علة موجبة بل معدا فنجوز ان لا يكون موجودا ان الوصول فاذا لم يكن
موجودا جاز ان يكون حدوث الميل الثانى فيه من دون حاجة الى السكون
اصلا فافهم قوله وان اريد من ثبوته ذلك كان آه لا طايل لهذا الكلام
بعد ما اورد الح الاعتراض السادس واجاب عنه وكان الاولى ان
يقول وان اريد ما من شانه ذلك يمكن ان لا يكون زمانيا ويكتفى قال
الح والجواب ان ما قرره الشيخ آه لا يخفى انه سيظهر بعد ذلك ان حجة الشيخ لا يلزم

ان

ان يكون مبنية على امتناع اجتماع الميلين فالاولى فى الجواب ان يقال لابد
من اثبات الميل الاول اذ لو اكتفى بالوصول يرد عليه ان زواله لا يلزم
ان يكون بورود امر آنى اذ اللاوصول يمكن ان يكون زمانيا كما يرد على
الحجة المشهورة بعينها فلابد ان يق ان اللاوصول له علة موجبة موجودة و
لابد فى زوال المانع من ورود امر عليها وهو اما يكون انيا البتة لكن فيه اولا انه
فان زوال الامر الموجود ان كان لابد ان يكون بورود امر موجود الى فنفى
زوال الوصول ايضا لابد من ذلك والا فيمنع فى علايته والفرق بان
الوصول ليس موجودا فى الخارج بخلاف علته ليس بجدا اما اولا فيمنع لزوم
كون علته موجودة فى الخارج وثانيا بانه لا نجد فرقا فى هذا المعنى بين الامور
الموجودة فى الخارج وبين الامور الموجودة فى نفس الامر واما ثانيا فان
هذا الدليل خارجا فى الوصول الى المفروض فى المسافة ايضا اذ لابد له من علة
ويكون زوالها بورود امر آنى فان قلت لا نم انه لابد من زوال علته
بل لابد من زوال الوصول ولا يلزم زوال اصل علته بل يكفى زوال المانع من
حيث كونها موصلا فهذا الايراد مشترك بين الصورتين ولو فرقت
بين الوصول الى الحدود المفروضة وهذا الوصول بان الاول بالقوة
والثانى بالفعل فيمنع كون الثانى بالفعل وانما كان بالفعل لو كان
حركة الرجوع والذهاب حركتين وهو اول المسئلة سلمنا كونه بالفعل لكن
لا نم ان ما يكون بالفعل لابد ان يكون كك فلابد من ان يقال نعلم قطعا
ان هذا الوصول سواء قلنا انه بالفعل او بالقوة لابد فى زواله من حدوث
ميل آخر اذ بالميل الاول لا يمكن ان يتحقق الحركة الى جهة اخرى الميل حدوثه

آن م

وعند هذا ظهر انه ح يمكن ان يقال الوصول الى هذا الحد آنى وزواله يكون بحدوث
ميل آخر وهو آنى ولا يمكن ان يكون حدوثه فى آن الوصول لان هذا الميل
علة اللاوصول حاصلا معه ولا يمكن حصول الوصول واللاوصول معه فيكون
فى آن آخر وبينهما سكون وح لابد فى الجواب ان يقال ما ذكره الح من ان يقين
للطريق اذ كما يمكن اجراؤه بان يقال لا يمكن ان يكون الميل الثانى فى ان الوصول
لان الميل الاول موجود فيه ولا يمكن اجتماع الميلين وفيه ما اشرنا اليه ان الشيخ
ما تمسك بامتناع اجتماع الميلين بل بامر آخر كما سيظهر من الشرح لكن لا يخفى ان
كلام الشيخ لا يابى عن حمله على هذا النحو فلا يرد هذا الايراد عليه وانما يرد هذا الايراد
على الشرح حيث قيد كلام الشيخ بهذا النحو فتامل قوله وربما يعمان هذه الادلة
يتم آه فيه بحث اذ بدون ان يثبت ان الميل آنى كيف يمكن اتمام الحجة اذ على تقدير
ان يكون زمانيا يمكن ان يوجد الميل الثانى فى الزمان الذى يكون طرفه آن
الوصول ويكون الميل الموصل موجودا فيه على ما فصلنا آنفا وهو ظ الا ان يكون
المراد ان التشبيه بالحركة مستدرك وفيه ما فيه قوله وح امتناع اجتماع القوتين
ثم ما ذكره الح بنى على ان الميل الذى هو علة اللاوصول موجب له وح لا يتوجه
هذا المنع ولو قيل ان الميل لم انه علة موجبة بل معد فهو البحث الخامس الذى
ذكره الح الا ان يقال البحث الخامس الذى ذكره الح كان مجرد منع ان الميل علة
موجبة وقد بقى بحث آخر على تقدير دعوى كونه علة موجبة وهو انه يلزم اللاوصول
له آن اول والحاصل انه لو جعل علة موجبة يرد بحث آخر غير ما ذكره الح وان لم
يجعل علة موجبة يرد هذا المنع الذى اورده المحشى لكن الاولى ح ان يستفسر
ويقال ان زعمتم ان الميل الثانى علة موجبة فيلزم ان يكون اللاوصول له آن اول

ان

ان زعمتم انه علة معدة فلا يلزم بالفعل قال الح لان الحركات
الى الحدود الح سيذكر الح ان المراد بالحدود ههنا حدود الحركة وح لا حاجة الى المقدمة
الاولى بل يكفى ان يقال ان الحركات التى يكون موصلة بالفعل بل
المقدمة الاولى ح من قبيل حمل الشئ على نفسه بل الظ انه يمكن المراد بالحدود
حدود الحركة ايضا لا حاجة الى هذه المقدمة لان الادعاء انما يفعل حدا فى المسافة
منقطع ليس بما يظهر من الادعاء انه موصل بالفعل وهو ظ الح والاشارة بقوله
ان اى الى المقدمتين جميعا او لفظ الانقطاع اشارة الى المقدمة الاولى
والوصول الى الثانية قوله والمراد من التوجيه المعنى الاعم فلا ساقة حمل التوجيه
على ما ذكره بعيد جدا او المساهلة التى ذكرها الح ليست بازيد من هذا قال الح
فقد بان لك ان المراد الح لا يخفى انه لم يبين ذلك اصلا وتصريح الشيخ ليس نصا عين
لا اثر بل حمل الحدود على حدود الحركة مع كونه خلاف ظ لفظه لسطافيه انه ح لا يتم
الدليل اذ هو موقوف على كون تلك الحركة منعطفة وذلك ليس امرا بينا مفروغا عنه
ولم يتعرض الشيخ لبيانه فلابد من حمل الحدود على حدود المسافة ليكون حاصل كلام
الشيخ ان الحركة التى تفعل حدا بالفعل فى المسافة كالنقطة وغيرها يكون
موصلة الى ذلك الحد بالفعل الى آخر الدليل ع ظ ان ادعاء بداهة ان الحركة
التى الكلام فيها فاعلة للحدود والنقطة فى المسافة بالفعل ليس مما لا وجه له
فافهم قوله وقوله اى تغيير تلك المقدمة وهى آه هكذا وجدنا فى بعض
النسخ الذى رايناه وهو غلط والصواب ان يقال اى تغيير تلك العكس تلك
المقدمة والشرح عكسها وفرع عليها بقوله الح الا ان الشرح عكس المقدمة التى ذكرها
الشيخ وهى ان الحركات المنقطعة موصلة وفرع ذلك العكس على تلك المقدمة بقوله

فالحركة لا تنتج للعكس على الاصل والاصل في ضمن قوله وانما وصف تلك الحركات
بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ والعكس هو بعد البناء اي ان الحركة الموصلة
منقطعة ولا حاجة الى هذا العكس كما ذكره الح قال الح دات تعلم ان ابهام
ابرهان في الظاهر اخذ هذا العكس لا بل اخذ عكس النقيض والغرض منه بيان
الفرق بين هذا التقرير والتقرير المشهور ودفع النقض الوارد على التقرير المشهور
عنه باعتبار ان بناء هذا التقرير على الاتصال بالفعل والحركة الواحدة التي
لم ينقطع ليس لها اتصال بالفعل الى حدود المسافة فلم يجر الدليل فيها فلا نقض
بخلاف التقرير المشهور لكن لا يخفى ان التقرير المشهور ايضا على ما نقله الح
يمكن حمل الحدود على الحدود بالفعل في الوصول على الوصول بالفعل وهو ظ و
القول بانه لا فرق بين الوصول بالفعل وما   ويمكن فيه ويكفي في اجراء
النقض الوصول بالقوة المشترك بين التقريرين كما لا يخفى قال الح مع ان
ما تقدم من النقوض وهي النقض بالدولاب وغيره مما تقدم قال الح ان التنبيه
اي هذا التنبيه ايضا لا دخل له في الاستدلال كما لا يخفى قال الشارح فان الايصال
ليس لها ان اول الحدوث وليس الكلام هنا في ان الايصال ان اي ان للآن
اول للحدوث اذ لم يدع الشيخ هنا سوى الايصال بوجود في هذا الآن فلا بد
ان يكون المحرك الموصل ايضا موجودا فيه ويهم الى ان اول ان لا دخل هنا
ايراد المفارقة مع الحركة للتخ من شئ اذ المفارقة بعينها المتبادر ليست بحركة
كالحركة القطعية قوله اقول هذا حاصل الدليل على ما فهم الامام في لا يخفى
ان حاصل الدليل على طريق الشارح ايضا ليس الا ذلك غاية الامر ان في هذا الطريق
يثبت بالتمسك بالميلين بها آن الوصول فيكون بين الآنين سكون وفي
اللاوصول

الطريق المشهور لا يثبت ذلك ويبقى عليه الايراد بانا لا نسلم ان بعد انا للاوصول
بل يجوز ان يكون اللاوصول زمانيا فافهم قال الح والصواب ان يقال اذا
زال وصل الجسم اه مراده بيان وجه لان الشيخ لم لم يقل ان المحرك يزول بل
قال انه يزول عن كونه موصلا فيرد ما اشار ره وهو ان الميل عند زوال الملاقاة
لم يثبت بعد انه يزول البتة بل الثابت انه يزول البتة بل الثابت انه يزول
ايصاله فقط باعتبار فرض زوال الوصول ولا حاجة في اتمام الدليل الى اثبات
زواله فلذا لم يتعرض الشيخ له واكتفى بزوال ايصاله هذا هو الظاهر المتبادر منه
واما ما ذكره المحشي في بيان معناه فلا يخلو عن غرابة لان مراده ان كان ما ذكرنا
بعينه فما هذا التطويل الذي ارتكبه والمقدمات التي لا مدخل لها في المقصود كما
لا يخفى على الناظرين وان كان امرا فلا نفهمه اذ ما يفهم من ظاهر كلام المحشي لا
يحصل له ومع ذلك لا يمكن تطبيق كلام الح عليه الا بتكلف وليت شعري اي ضرورة
تلجئ الى هذا الحمل حتى يتحمل مؤنة التكلف في تصحيحه فتدبر قوله لا يقال مثل
هذا يرد على التقرير الآخر لا يخفى عدم ورود هذا الايراد جدا قوله واقول مراد
الشارح اه لا يخفى ما فيه من التكلف قوله وامتناع اجتماع المتنافيين اه الاولى
الاكتفاء بما سبقه اذ من اجتماع الميلين لا يلزم اجتماع المتنافيين قال الح
لم لا يجوز ان يكون بانتفاء شرط او وجود مانع فيه بحث لان انتفاء الشرط
ووجود المانع ايضا لكون انتفاء موجبا للاوصول فلا يمكن ان يكون تحققهما
في آن الوصول فيلزم ان يكون بين الآنين سكون ومنع الانية والآنات
مشتركة بين هذين وبين وجود الضد فافهم قوله اقول لا يخفى عليك ان
طريان الضد اه لا يخفى انهم يقولون بان عدم المانع موقوف عليه لوجود الشئ

فاذا كان الضد مانعا يكون عدمه موقوفا عليه بوجود الضد الآخر فكيف يمكن ان
يقال ان عدم الشئ قد يكون بسبب طريان الضد اذ يلزم الدور في الا ان لا يحمل
الكلام على ان طريان الضد سبب بل يحمل على اللزوم ثم لا يخفى انه لا يجد فرقا بين
الضد وساير الموانع فلا بد اما ان يقال بان عدم المانع مطلقا ليس بموقوف
عليه بل هو من مقارنات العلة كما قال به بعض وح لا محذور في كون انعدام الضد
بسبب طريان الضد الآخر او يقال بانه موقوف عليه فلا بد من القول به في
الضد ايضا وح لا يمكن القول بان الضد قد ينعدم بسبب طريان ضد آخر للزوم
الدور فافهم قال الح فلا حاجة اذن الى قوله اه فيه بحث لان الشارح لم يتمسك في
امتناع وجود الميل الثاني في آن الوصول بامتناع اجتماع الميلين حتى يستدرك
هذا القول بل ما يتمسك به في الامتناع هو هذا اي ان الميل الثاني لما كان علة
للايصال فيكون معلوله حاصلا فلا يمكن ان يكون في آن الايصال وعلى هذا
لا استدراك نعم يرد ما اشرنا اليه سابقا من انه على هذا لا حاجة الى اثبات
الميل في الآن الاول بل يكفي التمسك بالوصول فان قلت كيف يمكن ان
يقال انه لم يتمسك بامتناع اجتماع المثلين مع انه ذكر سابقا ان الحجة المعتمد
عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين عن الميلين قلت
لا يلزم ان يكون امتناع اجتماعهما مبنيا على اصل امتناع اجتماع الميلين بل يجوز
ان يكون بناؤه على ما ذكره هنا من ان الميل الثاني سبب للايصال فلا يمكن
اجتماعه مع الميل الموصل هذا ثم انه لو قال احد بان الاستدراك باق بحاله ح ايضا
لا حاجة الى ان يقال ان معلوله الايصال ولا بد ان يكون حاصلا معه بل يكفي
ان يقال اذا كان الميل الثاني مزيلا للميل الاول فلا يمكن ان يكون حاصلا

معه واللازم اجتماع الوجود او لعدم الميل الاول في آن يمكن ان يقال في دفعه
ان الميل الثاني يمكن ان يكون مزيلا للميل الاول بمعنى ان يكون معدا لزواله
وح لا يلزم المحذور المذكور لكن يمكن ان يقال لم لا يجوز ان يكون معدا للايصال
فلا يلزم من وجوده في آن الايصال محذور قوله اقول انت خبير بانه لم نا خذ
الشارح اه كيف علم باخذ الشارح في تقريره كون الميل الاول موجودا فيه مع انه قال
سابقا وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل
بذلك على وجوده في ذلك الآن فالصواب في الجواب ما ذكرنا ويمكن ان يتكلف
ويقال ان قوله وانما لا يجتمعان من قبيل الجنين رند علم فيرجع كلام الى ما ذكرنا بعينه
فافهم قال الح فلا حاجة الى باقي المقدمات اه وهو ما ذكره من انه لا بد من
آن فاصل وان في ذلك الآن لا يجوز ان لا يكون موصلا ولا غير موصل ولا ان
يكون موصلا قال الح فان كون زوال الايصال انيا اه لا يخفى ان كون الميل
انيا ليس الا بمجرد ادعاء وهذا الادعاء يمكن في زوال الايصال ايضا كما هو ظ كلام
الشيخ والمنع مشترك فعلى هذا يمكن ان يكون مراد الشارح انه لا حاجة الى ذكر المحرك
الثاني اعني الوارد المتجدد اه قال الح الا انه ليس في طرف ذلك الزمان على
صفة الوجود فيه نظر لان الشارح قال انه لا يستحيل ان يتصف الشئ بصفة في زمان
ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة ولا نسلم انه
لا ينطبق على ما نحن فيه لان الآن يتصف بالعدم في الزمان الذي هو طرفه
وهو في طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة اي ليس معدوما فيه ولا يلزم
منه ان يكون موجودا فيه لا يقال لو لم يكن معدوما فيه لزم ان يكون موجودا فيه
والا ارتفع النقيضان لان نقيض العدم في الآن ليس هو الوجود في الآن

بل نقيض العدم في الآن رفع العدم في الآن على ان يكون الظرف ظرفا للوجود
لا للرفع نعم غير الزمان من الزمانيات لابد ان يكون اما موجودا في الزمان او
معدوما فيه لكن لا من جهة يلزم على خلافه ارتفاع النقيضين بل من جهة اخرى
واما الزمان نفسه وكذا الآن فلا نم لو سلمنا ان الظاهر قوله ويكون في طرف
الزمان على خلاف تلك الصفة ان يكون على صفة يكون منافية لتلك الصفة لا ان
يكون مسلوبا عنه تلك الصفة فلا شك ان المدعى ظ والمناقشة بعد ظهور المراد لا وقع
لها قوله ثم ابطل الشق الاول بقوله اه فيه نظر لانه مع كونه خلاف ظ عبارة الامام
رحمه الله بعد ما ابطل الحدوث التدريجي قال واذا ثبت ذلك نقول الآن كان
موجودا ثم صار معدوما فذلك العدم لابد وان يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك لان
كل ما حصل بعد ان لم يكن فلابد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ثم يستمر بعد
ذلك انتهى وظاهر ان الدفعة في كلامه ليس الا بمعنى ان يكون له آن اول للحدوث
قوله وقوله لان كل ما حصل اه دليل عليه ولا يحتمل ان يكون الدفعة بالمعنى الاعم
الذي ذكره المحشي يكون ذلك القول ابطالا لا احد شقيه ليس بجيد اه اذ على هذا القول
الا هذا القول يكفي في جعل الدليل بان يقال لعدم الآن لابد من آن يكون فيه اول
حدوثه لان كل ما حصل الى آخر ما ذكره وهذا الآن لا يمكن ان يكون الذي هو نفسه
وهو ظ ولا الآن الذي بعده لتفصل والا لكان في الزمان الذي بين الآنين
خاليا عن الوجود والعدم فتعين ان يكون الآن الذي بعده بلا فصل فيلزم
تتالي الآنين ولا حاجة الى نفي الوجود التدريجي ويرجع الكلام الى الشق الاخير
الذي ذكره الخ بقوله ولو استدل على ذلك بقوله اه وزيفه والحاصل ان بعد
ارتكاب التكلف الذي ذكره المحشي يرجع الكلام الى الشق الاخير ويجري فيه تزييف

المط

الخ فافهم قوله وهذا احتمال آخر لم يذكره اه لا يخفى ان مراد الشيخ في جواب قوله
فلو قال قائل بل ليس الجنب اه انه لا يلزم ان يكون لكل حادث آن اول الحدوث
لكن عبر عنه بلازمه وهو قوله لكان جوابه ان ابتداء الزمان اه على ما هو داب
الشيخ من عدم المبالات بامثال ذلك وعلى هذا لا يبقى احتمال لم يذكره الشيخ ولم يتعرض
له الامام كما لا يخفى بل ليس الكلام مع الشيخ في الاثبات ان لكل حادث يكون له
آن اول الحدوث بالبرهان او ادعاء البداهة فيه وكلاهما دونه خرط القتاد
قوله وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده من عدم الحاجة اه قد عرفت ان عدم الحاجة
الى هذا القول انما هو على تقدير ان يراد بالدفعة ما هو ظاهرها ليستدل على لزومها
بما سبق هذا القول من نفي التدريج وظ انه على هذا لا حاجة الى هذا القول ولو حمل
على ما ذكره المحشي واستدل عليه بهذا القول فهو يرجع الى الشق الاخير ويلزم في الاستدراك
ما سبق على هذا القول قوله وكذا ما ذكره بقوله على انه ليس يلزم اه هذا ايضا على تقدير
الاستدلال على لزوم الدفعة بمعناها المتبادر بنفي التدريج وظ انه ح يتجه منع اللزوم
اذ لو لم يكن التدريج بالمعنى المذكور لا يلزم ان يكون الدفعة بهذا المعنى لجواز ان لا
يكون تدريجيا منطبقا على الزمان ولا ان يكون انيا يكون له آن اول لحدوثه
كالحركة التوسطية ونحوها ولو استدل عليه لا بذلك بل بالقول المذكور فالمحذور
ح استدراك نفي التدريج ومنع كلية هذا القول قال الخ
التدريجي مستدرك اه يمكن ان يقال لعل مراد الامام ان كل حاصل ليس بتدريجي
بعد ما لم يكن فلابد له من آن اول وح لا استدراك كما لا يخفى وقرينة التخصيص ظاهر
وكذا وجهه فافهم قوله وصرح بان مناط الحجة على ما قرره الشيخ وجود الميل هذا
مناقض لما ذكره سابقا من ان الشيخ لم يا خذ في تقريره كون الميل الاول موجودا فيه

الحلول

الا ان يكون هذا توجيها آخر للكلام قوله والحاصل انا نعلم بالبديهة انه اه فيه منع ظاهر
وايضا نقول الميل ان كان علة موجبة للحركة فهذا الامر لا يتصور والا لزم التخلف
من العلة الموجبة وان كان من قبيل المعد فكيف حاله بالنسبة الى الانفصال فان كان
علة موجبة له ففي هذا الآن الذي نقول انه يحدث الميل الثاني اما ان يكون الميل الاول
ايضا موجودا فيلزم جواز اجتماع الميلين ولم يتم الدليل اذ يجوز ان يكون حدوث الميل الثاني
آن اول الوصول واما ان لا يكون موجودا فح ان وجد الوصول في هذا الآن فيلزم
وجود المعلول بدون علته وان لم يوجد فلا وصول فيعود ما ذكره الخ ويلزم الثاني الذي
ذكره المحشي آخر الحاشية وان لم يكن علة موجبة له بل من قبيل المعد فيمكن ان لا يكون في
آن الوصول موجودا او كان الميل الثاني موجودا فيه فبطل الاستدلال واما القول بانه
ليس علة موجبة للوصول لكن لابد من وجود آن اول الوصول وان لم يلزم ان يكون
موجودا في جميع اوقات الوصول فنقول سخيف لانه اما من بديهة او برهان سلمنا
ان الميل موجود في آن اول الوصول لكن نقول ظ انه قد زال عن الميلية والمدافعة
ولم يبق منه الا كونه سببا للوصول والحصول وح لا مانع من حدوث الميل الثاني في
هذا الآن الميل الثاني ايضا لا مدافعة في هذا الآن على ما اعترف به في ان الميل يحدث
في طرف زمان المفارقة والحركة ولا شك انه لا معاندة بين الميلين الكذائيين كيف
وهذا الميل الاول ليس بازيد من الطبيعة المقتضية للحصول في المكان الطبيعي
ان لسبب القاسر يحدث الميل الموجب لمفارقة المكان في الآن الذي هو
طرف زمان المفارقة مع وجود الطبيعة ومقتضاها الذي هو الحصول في المكان
لان في هذا الآن الحصول في المكان حاصل اذ لم يفارق بعد وانما المفارقة
في الزمان الذي هو طرفه على ما اعترف به المحشي وايضا نقول لا شك ان الطبيعة يحدث

الميل الطبيعي ما لم يكن مانع فاذا انتهت الحركة القسرية ففي آن انتهائها ليس
الا الميل الذي لا يتصور منه المدافعة والمزايلة وانما يبقى علة الحصول في المكان
فقط والبديهة حاكمة بان مثل هذا الميل لا يمكن ان يمنع الطبيعة عن احداث
الميل الطبيعي ولا يمكن ان يقال اقتضاؤه للحصول مانع لما عرفت ان الحصول
في المكان لا يمنع حدوث الميل المقتضي للمزايلة عنه على ما ادعاه المحشي هذا كله
مع ان في الحركة الارادية لا نم لزوم الميلين بل الظاهر انه يمكن وجود ميل واحد مستمر
من اول الحركة الرجعية والانعطافية الى آخرها كما في الحركة الذهابية الاستقامية
من دون رجوع وانعطاف بعينه من دون تفاوت اصلا كما يشهد به الوجدان
سلمنا الاحتياج في الرجوع والانعطاف الى الميل ثم ان لك ان تقول لا شك ان
في اثناء الحركة الارادية كما يمكن ان يحدث ارادة السكون فيسكن من دون
ريث كذلك يمكن ان يحدث ارادة الرجوع او الانعطاف مثلا اذا وقع نظر شخص
في اثناء الحركة على سبع فلا شك انه قد يحدث فيه دفعة ارادة الرجوع او الانعطاف
ارادة حقيقية ومثل هذه الارادة موجبة للمفارقة في جميع الزمان الذي يكون آن
حدوث هذه الارادة طرفا له وح لابد ان يحصل الرجوع او الانعطاف بعد
هذا الآن من دون تخلل سكون قطعا كيف وما زعموه موجبا لتخلل السكون
هو عدم امكان حدوث الميل الثاني في آن وجود الميل الاول وههنا قد ثبت
حدوثه فيه فلا مجال اذن لتوهمه اصلا والحاصل ان حججهم على هذا المطلب سواء
كانت بطريق المشهور او بطريق الشيخ مغالطة ظاهرة وسفسطة بينة وكلامنا انها
اصلا ما من وجه يظهر الفساد من وجه آخر ولا فائدة في ارتكاب المشقة لتصحيحها
وتحمل التعب في تسديدها ولن يصلح العطار ما افسد الدهر وهذه الابحاث

وان مرتسا ماتت ذاتية لكن اعدناه توضيحا وتقريرا لكن لا بتوجيه الشارح بل بتوجيه
صاحب المحاكمات لا يخفى ان حاصل ما ذكره الشارح ايضا هو انه يجوز ان يكون الميل
الثاني موجودا في نفس الزمان لا في طرفه وهو هذا الاعتراض الذي ذكره المحشي
بقوله فان قلت **قوله** لزم التنافي بين كلامي الشيخ اه قد عرفت انه لا بد اما
من لزوم التنافي بين كلاميه او من لزوم محذور آخر لا يكون اقل محذورا منه وان
ليس له محيص عن الايراد اصلا **قال** الخ على ان التفصي عن هذه الاعتراضات
اه قد عرفت ان التفصي عنها بالكلية غير ممكن وانه اذا اتمت الحجة من جهة انتقض
من جهة اخرى **قال** الخ المراد بهذه الحركة الحركة المختلفة اه قد عرفت انهم يدعون
في المدعى اولا ان الحركتين المختلفتين لا بد ان يكون بينهما سكون بل يدعون
ان حركة الرجوع والانعطاف تتخلل في اثنائهما سكون نعم يدعون في اثناء
تقرير الحجة انه لا بد في الرجوع والانعطاف من ميل آخر وعلى هذا لا يلزم ان
يبعد الكلام بان المراد بهذه الحركة الحركة المختلفة ومنع وجود الميل الثاني كلام
آخر لا دخل له بهذا المقام بل هو منع لبعض مقدمات الدليل محله عند ذكر
تلك المقدمة ولا يمكن ان يقال ان مراده بالحركة المختلفة الحركة على سبيل الرجوع
والانعطاف فانه لا يستقيم منع الحصر الذي اورده فافهم **قوله** وانت خبير
بضعفه بما مر قد عرفت حال ما مر وان الظاهر انه ليس كك في الحركة الارادية والقسرية
الى مبدأ انها الارادة ان سلم فيما سواها **قوله** وانت تعلم انه لا يحتاج في هذا
الايراد الخ انت تعلم انه بعد ما اكتفى في المرام الى اثبات الحصر بتخلل الحركة المستقيمة
بهذا المعنى الذي ذكره لا يحتاج في هذا الايراد الى القول بانه يجوز ان يكون
الحافظ للزمان حركة دورية بل يجوز ان يقال انه لعل الحركة الحافظة للزمان حركة

على

١٥٩

على المثلث او المربع على سبيل الانعطاف على ما ذكره الخ اذ يجوز اسناده
الى الحركة الرجوعية ايضا لعدم ظهور فرق في الرجوعية والانعطافية كما يحكم
به الوجدان بل هذا اظهر اذ على هذا يلزم ان يبطل سعيهم بالمرة في اثبات
تخلل السكون بين الحركتين المستقيمة اذ غرضهم في اثبات هذه المسئلة انه لا
يجوز ان يكون مثل هاتين الحركتين حافظا للزمان نعم التمسك بالحركة الدورية
انما يحسن بعد تسليم ان الحركة الرجوعية والانعطافية مطلقة يجب تخللها
سكون البتة واما مع عدم تسليمها فلا **قوله** فعلم ان كلامه مبني على الغفلة اه
قد ظهر مما ذكرنا ان بعد التنزل عن ان حركة الرجوع والانعطاف مختلفة و
بناء الكلام على جواز وحدتها لا وجه لهذا القول نعم قبل التنزل كان يمكن
ان يقال بعيم مراد الخ من الحركة على المثلث والمربع الحركة الدورية ونح
لا يرد عليه ما اورد لكن الظ كلام مبني على الغفلة عنها اذ على هذا لا حاجة الى
فرض الحركة على المثلث والمربع بل فرضها على السطح المستدير اظهر بل هو مبني
على التزام تحقق زاوية الانعطاف مع كون الحركة حركة واحدة متصلة
وهذا بعيد عن الصواب هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام **قال** الشارح
والحجة عليه بان الجسم اه هذه المقدمة لا مدخل لها في هذا المطلب نعم لها دخل
في المطلب الثاني **قال** الشارح فاذن يكون تحريكها الاصغر اه فيه بحث لان
كون تحريكه الاصغر من تحريك الاعظم ان اريد انه يجب ان يكون اكثر في الواقع
فغير مسلم وهو ظ اذ يجوز ان يحرك قاسر جسما اعظم واصغر بعد رواحد مثل تحرك
جسمين في مسافة واحدة في زمان واحد بحد واحد من السرعة والبطؤ وان اريد
انه يجب ان يكون في قوة القوة ان يحرك الاصغر اكثر من الاعظم فمسلم لكنه

نقول اذا فرض قوة غير متناهية على تحريك جسم وفرض تحريكه الاصغر منه فلا يجب
ان يحصل الزيادة على الغير المتناهي في الواقع بل يجوز ان يكون تحريكهما جميعا
في زمان غير متناه وكان مع ذلك قوة القوة على تحريك الاصغر اكثر بمعنى
ان في قوتها انه لو لم يكن الزيادة على الغير المتناهي لا يمكن ان يحرك الجسم الاصغر
في تلك الزيادة دون الاكبر لكن لما لم يمكن ذلك يكون تحريكها لهما على قدر سواء
كما ان من ذكرنا انه يحرك الاصغر والاعظم على السواء وينتهي من الحركة يكون قوته على
تحريك الاصغر اكثر بمعنى انه يمكن ان يحرك اكثر لكن لم يحركه وايضا التفاوت بين
تحريك الاصغر والاكبر يمكن ان يكون باعتبار انه وان يحركهما جميعا الى غير النهاية
لكن يمكنه حين تحريك الاصغر ان يحرك جسما آخر معه ايضا ولا يمكن حين تحريك الاكبر
فافهم **قوله** تفصيل ان تلك المعاوقة اه لا يخفى ان ظ كلام الشارح والخ ليس
الا ان الكلام في الغير المتناهي بحسب المدة والعدة لا بحسب الشدة لامر انه غير
ممكن واذا كان كك فلا اختلاف بين الغير المتناهي يجب ان يكون بحسبهما لا
بحسب السرعة والبطؤ لانه راجع الى الشدة وما ذكره المحشي لا ينطبق على ظ كلامهما
لكن كانه لما كان ظاهره ظاهر الفساد لان كون الكلام في عدم التناهي بحسب
المدة والعدة لا يستلزم ان يكون تفاوت القوة في تحريكه للاصغر والاكبر
بحسب المدة والعدة ايضا بل اللازم من فرض كون القوة قوية على تحريك
جسم يعني الى غير النهاية بحسب المدة مثلا ان يكون قوتها على تحريك ذلك الجسم
لكن لا يلزم ان يكون الزيادة بحسب المدة ايضا اذ يجوز ان يكون بحسب الشدة
والعدة ومجرد كون الفرض قوة القوة على التحريك الى غير النهاية بحسب المدة
لا يكفي في ذلك اللزوم كما هو ظ كلامهما بل لا بد له من بيان آخر فلذلك حمله المحشي

١٥٤

عنه الى ما قال وانت خبير بان هذا العدول ايضا لا فائدة فيه يعتد بها اذ الاعتراض
عليه ايضا ظاهر فلعله كان على النكتة اظهر **قال** الخ الا ان هذا العدد اكثر
فيلزم الانقطاع فيه ايضا سواء بني الكلام على ما هو الظ او على ما ذكره المحشي ان
ازديادا عدد الدورات على عدد الدورات الغير المتناهية لا يستلزم الانقطاع
لجواز ان يكون كلا من الدورات غير متناهية بحسب الزمان والعدة مع
كون احدهما ازيد بحسب العدة من الاخرى كدورات حركة الفلك التاسع
والثامن على رايهم والقول بانهم ح يرجع الى الاختلاف في الشدة وليس
الكلام فيه قد عرفت ما فيه **قال** الشارح ثم انه اورد عليه سوالا آخر اعلم
ان الامام بعد ما اورد السوال الاول الا الاعتراض المشهور الذي نقله
الشارح اورد سوالين اخرين احدهما هذا السوال اولا آخر ما ذكره بقوله الثاني
وهو ان حركات زحل وان منع مانع وزعم ان ذلك لصغر مدار القمر و
سعة مدار زحل فلنذكر حركة فلك الثوابت مع حركة الفلك الاعظم فانه
لا شك انه ابطأ من حركة الفلك الاعظم ثم لا يلزم من وقوع التفاوت
وبين الحركتين انتهاء النقص اي الانقطاع فلم لا يجوز ان يقال ان حركة
الكل ابطأ من حركة الجزء مع انه لا يلزم انتهاء حركة الكل الى الانقطاع
انتهى وانت خبير بان هذا السوال ليس الا الاعتراض المشهور فاعادة
لا يعلم له وجه وكان الشارح لهذا لم يتعرض له **قال** الخ ويمكن ان يجاب
عنه بان الحكم الغير المتناهي اه فيه اولا انه على هذا يصير الدليل دوريا واما
ثانيا فلانه اذا فرض تحريك من زحل بعدد غير متناه فلا شك انه يزيد وينقص
بطلوع زحل عليه واخذ هاتين مع انه ليس من الجهة المتناهية الا ان يخص الكلام

بالازدياد والانتقاص الذي يكون علاوة فيه واستلزم وكان الاولى ان لا
يذكر الشارح هذا الاستدلال بل اكتفى بالبداهة لظهوره وعدم احتياجه الى الدليل
باعتبار اختصاصه بما ذكرنا من ازدياد الانتقاص الذي على سبيل الانساق
والانتظام فافهم قال الخ لانه ليس له مجموع موجود في وقت هذا يشعر بان
وجود المجموع في وقته يوجب امتناع الزيادة والنقصان وفيه بحث اما اولا
فلان الامور الغير المتناهية الموجودة في وقت اذا كانت غير مترتبة يقبل
الزيادة والنقصان على ما ذكرنا في الحاشية السابقة واما ثانيا فلانه على تقدير
الترتب ايضا لا شك ان العقل لا يابى من زيادته ونقصانه من الجهة التي
كانت متناهية مثلا اذا كانت امور غير متناهية موجودة في وقت مترتبة
من جانب العلة فقط فالعقل لا يحكم بوجوب التناهي فيها وظاهر انه لا مانع من الازدياد
والانتقاص من هذه الجهة بان انضاف اليها معه آخر او انقص منها معه
نعم وجود هذه الامور محال في الواقع لا الازدياد والانتقاص فيه ويمكن
الجواب عنه الاول بانه لعل الكلام في الامور الغير المتناهية المترتبة اذ ما
يمكن فيه ذلك وعن الثاني بان المراد ليس الا ان الزيادة والانتقاص مح
في الخارج باعتبار ان وجود تلك الامور في الخارج مح فاصل الكلام ان الازدياد
والانتقاص في الخارج مح اي بان كان امور غير متناهية مترتبة موجودة
معا في الخارج وزادت ونقصت لان وجود تلك الامور مح بناء على بطلان
التسلسل واما اذا لم يكن موجودة معا في الخارج بل متعاقبة في وجودها في الوهم
لا يمنع من زيادتها في الجانب الذي متناهيا وانما يمنع من زيادتها في
الجانب الغير المتناهي وهذا هو الظاهر من كلام الشارح والمحاكم فافهم قوله

يظهر

يظهر من هذا الكلام الذي ذكره الخ ظاهر هذا الكلام انه حمل كلام الخ على ان هذا معنى
آخر سوى بطلان التسلسل وقد ظهر لما قررنا آنفا انه مع قطع النظر عن
بطلان التسلسل لا يابى العقل عن تطرق الزيادة والنقصان الى الامور الغير
المتناهية الموجودة في الخارج معا وانما لا يمكن تحقق الزيادة والنقصان فيها
في الخارج باعتبار انه لا يمكن وجودها في الخارج وانت خبير بان الدليل الذي
ذكره المحشي هو دليل ابطال التسلسل اي برهان التطبيق بعينه والاحسن ان اجراءه
في ابطال هذا المذهب بخصوصه فالظاهر حمل الكلام على ما ذكرنا في الحاشية
السابقة كما هو الظاهر من كلام الشارح والخ قوله اقول فيه بحث لان انطباق الاول
ان لا وقع لايراد هذا البحث وجوابه في هذا المقام لانهما كانا مشهورين
وسهم من البحث على الحكماء بان دليلهم في ابطال الامور الغير المتناهية الموجودة
معا جار في ابطال الامور المتعاقبة ايضا على ما هو معتقد المتكلمين وجوابهم
عنه بالفرق بان الامور اذا كانت موجودة معا فالتطبيق كله يحصل في نفسه
واما اذا لم يكن موجودة فلا يحصل التطبيق في نفسه فلا بد من تطبيقنا ولا
يمكن لان وجود تلك الامور في الذهن مفصلا ما ليس بممكن ووجود الاجمالي
غير مجد في التطبيق وكذا التدبر الذي اشار اليه بقوله فتدبر فيه اشارة
الى التامل المشهور في هذا الجواب من حيث انه بل الحق انه لا بد في التطبيق
من وجود الامور في الذهن مفصلا اولا بل يكفي الوجود الاجمالي ايضا و
الحاصل ان هذه الكلمات كلمات دائرة على السنتهم في برهان التطبيق و
ايرادها في هذا المقام ما لا حسن له فافهم قوله وههنا كلام آخر وهو ان
الحركة والزمان الخ فيه بحث لان ما ذكره الشارح والخ من امتناع ازدياد الحركة

والزمان في الجانب الغير المتناهي ليس بناؤه على التطبيق كما توهم المحشي حتى يرد
هذا الكلام بل بناؤه على ان غير المتناهي لا يمكن الازدياد عليه من الجانب
الذي يكون غير متناهية بالضرورة والكاره مكابرة سواء كان احاده مجتمعة
معا او متعاقبة وعلى هذا الاتجاه لهذا الايراد اصلا ولعل هذا من الخبايا التي
تعسر عد في الزوايا قال الخ واعلم ان التطبيق لما كانت محسوسة الخ ولا
يخفى ان هذا مما لا يحتاج اليه اذ ما نحن فيه لا يلزم ان يكون من احكام الوهم
بل العقل يحكم كليا بان ما لا يكون غير متناه في جانب لا يمكن الازدياد
عليه من ذلك الجانب وكانه توهم ان الغير المتناهي يحصل في الوهم ويحكم
الوهم عليه بامتناع الزيادة وحكم الوهم لما كان في المحسوسات كان معتبرا
وهو توهم فاسد اذ لا حاجة الى الاستنباط بل العقل يحكم كليا بذلك كما ذكرنا
ثم لا يخفى انه بناء على هذا التوهم يرد عليه ان وجود الغير المتناهي كما يمتنع في
الخارج يمتنع في الوهم ايضا لا يقال على هذا يكون الايراد الآخر للمحشي ايضا
صحيحا وقد زيفه لان المحشي ذكر ان الغير المتناهي لا يوجد في الوهم حتى يمكن
التطبيق فيه والكلام هو انه ليس بناء الكلام على التطبيق نعم لو كان اكتفى
بان الغير المتناهي ليس موجودا في الوهم ايضا لكان صحيحا وكان هذا الايراد
الذي ذكرنا فان قلت لعل مراد الخ انه لا بد في هذا الحكم ان يتوهم امرا جزئيا
ويتوهم الزيادة عليه ليظهر كون المزيد عليه متناهيا فيثبت الحكم بمعاونة
من الوهم واندفع ايضا انه لا يمكن حصول الغير المتناهي في الوهم اذ لا حاجة
الى ان يقال انه يتوهم امرا غير متناه ويتوهم الزيادة عليه بل انه يتوهم
امرا ما قلت ان اريد ان مشاهدة الامور التي زيد عليها شيء وانتزاع

التناهي

التناهي منها بسبب تلك الزيادة صارت معدة للحكم الكلي من العقل بان
كل ما هو زيد عليه شيء فهو من تلك الجهة التي زيد عليه منها متناه فهو لكنه
هذا لا يستلزم ان يكون الحكم من الوهم حتى يحتاج الى الاعتذار الذي ذكره
الخ كيف وجميع التصورات العقلية والاحكام الكلية من النفس مسبوق
باعداد الادراكات الجزئية على ما صرحوا به حتى ان الحكم بالبديهيات الاولية
كقولنا الواحد نصف الاثنين بل اول الاوائل اي ان النقيضين لا
يجتمعان ولا يرتفعان ايضا مسبوقة بادراك الواحد والاثنين الجزئيتين
وانتزاع النصفية من الواحد وكذا ادراك وجود زيد وعدمه وانتزاع
التنافي بينهما وجودا وعدما وتكرره ذلك حتى يستعد النفس للحكم المذكور
وان اريد انه لما رأى الوهم كل محسوس مزيد عليه متناهيا فحكم كليا بذلك
لكن لما كان هذا الحكم على المحسوسات فكان مقبولا لان حكم الوهم في المحسوسات
مقبول ففيه ان الاحكام الباطلة من الوهم كلها نشأت من احكام المحسوسات
مثلا حكم بان كل موجود متحيز نشأ من انتزاعه التحيز من كل محسوس فاذا كان
ذلك منشأ لقبول حكمه لكان كل احكامها مقبولا والجواب ان المراد ان الوهم
اذا ادرك احكاما جزئية من المحسوسات وحكم كليا على المحسوس ايضا فهو حكم
مقبول كما فيما نحن فيه لانه اصر تناهي المزيد عليه من المحسوسات وحكم حكما
كليا على الاستعداد الذي هو من قبيل المحسوسات بخلاف التحيز فانه ادركه من
المحسوسات وحكم بان كل موجود كذلك لا المحسوس فقط فلذلك كان باطلا
ولو كان حكمه على المحسوس كليا كان باطلا وانت خبير بان الايراد الاخير ان
اندفع بهذا الجواب لكن يمكن لا ادري كيف علم ان هذا الحكم من الاحكام

الوهمية

والاحكام الوهمية التي يكون في المحسوسات صحيح ولم لا يكون حكما عقليا ولو كان هذا
من الاحكام الوهمية باعتبار الاعداد المذكور فاكثر الاحكام العقلية بل جميعها يجرى
فيه ذلك كما لا يخفى فيلزم ان يكون كل الاحكام وهمية ولا يمكن ان يحصل الجزم بالاحكام
الكلية التي يعم المحسوسات وغيرها وهو سفسطة ظاهرة فظهر ان هذا الكلام من
الح لا يحصل له اه قال الشارح وجب ان يكون التفاوت اه قد عرفت انه
لا يجب ان يحصل التفاوت بالفعل بل تقديرا قال الشارح لما لم يكن مقتضيا
لتحريك يمكن ان يقال لعل الحكم الجسم من حيث هو جسم مقتضيا لتحريك الى جهة محصورة
لكن كانت الطبايع الحاصلة له غالبة عليه مانعة من حصول مقتضاها الا ان يقال ان
القسر الدائمي لا يجوز او ان البديهة حاكمة بانه لا منع في الجسم من حيث هو جسم او
يقال ان مطلق الجسمية لو كانت مقتضية للحركة الى جهة والطبيعة كانت غالبة عليها
لكان تحريكها الجسم بالغير الى الجهة التي هي مقتضى الجسمية اسهل لانه يعاون الجسمية
القاسر مع انا نعلم بديهة ان القسر الى اى جهة كان لا يتفاوت الحال فيه فافهم قال
الشارح والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فيه منع لجواز ان يكون الجسمية مانعة
من مقتضى الطبيعة ومع ذلك كانت الطبيعة طبيعة لها الا ترى ان النفس النباتية
مثلا مقتضية لما يعاوقه طبيعة الجسمية التي في النبات مع انها نفس له ولو قيل ان
الكلام في الطبيعة بالمعنى المتعارف والنفس ليست بطبيعة بهذا المعنى ففيه بعد تسليم
كون الكلام فيها انه اذا جاز ذلك في النفس فلم لا يجوز في الطبيعة لا بد لنفيه من
دليل والاولى ان يتمسك بما ذكر سابقا من ان اصل الجسمية لا منع فيه قال الشارح
فهو في الطبيعة بحسب النسبة على لا غير لا يخفى ان هذا مناف لما ذكره في بحث
امتناع الخلاء من ان مجرد حال الحركة الطبيعة العاوق الخارجي اذ فيه اعتراف

بان الطبيعة يقتضي حدا والا لم يعقل ان يكون الطبيعة التي في كل جسم اقوى واكثر
تاثيرا من الطبيعة التي في بعضه مع ان كل الجسم وبعضه لا يكون تفاوت بينهما في
قبول الحركة والتاثير فتدبر قال الشارح ويلزم منه تناهي كاسر فقد عرفت ما فيها
مر قال الشارح فاما في ولم لخروج ما فيها اه فيه منع كما ظهر مما سبق قال الشارح
فان هي ينتقض في التحريك اه هذا ايضا مم قال الشارح وذلك الشيء هو العقل
لم لا يجوز ان يكون هو البارى تعالى فان تمسك باختلاف حركات الافلاك فتمسك
ضعيف الا ان يتمسك بكون الحركة التشبه ويلزم من اختلافها اختلاف التشبه به
على ما في الطريقة الاولى وقد عرفت حاله ايضا قال الح نعم يرد ان يقال الدليل يدل
اه فيه بحث لان كون الجسم السماوي متحركا بالحركة الدورية كاف في المرام سواء
جعل المقصد اثبات العقل او ان الحركة السماء غاية هي العقل ولا يلزم اثبات ان
الحركة اى حافظ للزمان هي الحركة السماوية حتى يرد هذا الايراد بعد ما فرض انه ثبت
ان السماء متحركة وانما يقول ان هذه الحركة لا يكون من قوة جسمانية الى آخر الدليل
نعم هذا الايراد انما يرد على الشارح حيث قال قد بان مما مضى وجوب وجود حركة غير
متناهية وبان انها لا يكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة
بالحركة الدورية هي السماء فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية لانه ظ
في ان المط انما يثبت باعتبار التمسك بالحركة اى حافظ للزمان واما على الشيخ فلا
اولا اشارة في كلامه الى ذلك اصلا ويمكن ان يقال ان بناء كلام الش ايضا على ما هو
الظ اذ بعد ما ثبت بزعمهم انه لا بد من حركة دورية غير متناهية لحفظ الزمان و
ثبت ايضا بزعمهم ان السماء المتحركة بالحركة الدورية الغير المتناهية فالظ استناد
حفظ الزمان اليها لانها حركة مضبوطة مستقيمة وايضا هذا هو الشايع بينهم والداير

على السنتهم فلهذا قال الش هكذا اولا ان المط موقوف عليه فافهم قوله ويمتنع اجتماع
الميل المستقيم في المستدير اه لا يخفى انه لا يمتنع اجتماع الميل المستقيم الذي بالطبيعة
والميل المستدير الذي بالارادة فكلام الح في الميل الارادي قوله والا لم يحتج
الى بيان ان الحركة اه فيه نظر لانه اذا كان المط ما ذكره ايضا من ان للحركات
السماوية غاية هي العقل لم يحتج الى هاتين المقدمتين لانهم اثبتوا بزعمهم كما مر في
النمط الثاني ان السماء متحركة دائما واعترف به الح ايضا ههنا حيث قال الدليل لم
يدل الا على ان الجسم السماوي يتحرك بالحركة الدورية وبعد ثبوت ذلك يكفي ان
يقال المتحرك لهذه الحركة الغير المتناهية لا يكون قوة جسمانية الى آخر الدليل ولا يحتاج
الى هاتين المقدمتين اصلا فان قلت غاية ما يثبت في النمط الثاني ان في المحدد
ميلا مستديرا واما ان له حركة مستديرة وان تلك الحركة دائمة فلا قلنا اصولهم و
قواعدهم المقرر عندهم من انه لا قاسر في الافلاك فانها لا تنفعل الكون والفساد
مقتضية لذلك وقد صرحوا به ايضا قال الش والغاية وان كانت على ما هو
الكلام مشعر بان هذه المقدمة ايضا لها مدخل في حل اشكال الامام واستحضر بانه لا حاجة
اليها اصلا بل على ما سبقه فافهم قال الح بيان ذلك انه اذا اصدر اه لا حاجة الى هذا
الوجه الطويل الذيل بل يكفي ان يقال انه اذا تعددت الحركة لم يكن الزمان متصلا
واحدا او موقوفا منع يرد عليه انه لم يثبت ان الزمان متصل واحد بل يجوز ان يكون
قطعات متعددة كما اورد المحشي سابقا لكن الح فاعل من هذا الايراد لانه فيما
سبق اخذه مسلما وقد اجبنا ايضا عن هذا الايراد قال الح فاما ان يكون بين
كل حركتين حد اه فيه نظر من وجهين احدهما ان الحركة الواحدة ايضا يوجد بين
اجزائها حد يكون بداية لاحدها ونهاية للآخر فيجب ان لا يكون هي ايضا حافظة

للزمان ولا يصح قوله واما ان لا يكون بين تلك الحركات اه ولو اراد بالحد الحد
بالفعل وقيل ان الحركة الواحدة لا يوجد بين اجزائها حد بالفعل فنقول ان
الحركتين المتعددتين لا يوجد بينهما حد يكون بداية لاحدهما ونهاية للاخرى بل
كل منهما له حد على حدة وبداية ونهاية بانفرادهما ويمكن ان يقال انه اراد بالحد
الحد بالفعل واراد بكون حد واحد بداية لاحدهما ونهاية للاخرى كون حدوا حد
واحدة بالوضع كذلك لان الحركتين المتعددتين حداهما وان كانا مختلفتين
في الواقع لكنهما متصلان متحدان في الوضع وههنا بخلاف الحركة الواحدة فان
الحدود المشتركة التي تفرض بين اجزائها ليست مختلفة في الواقع وثانيهما ان ما ذكروا
ان الحركات التي تفعل حدودا ونقطا لا تحفظ الزمان انما هي الحركات المستقيمة
التي يكون راجعة ومنقطعة واما كون فيه الحركات المتعددة كلها دورية ويمكن
ان يقال ان الدليل على تقدير تمامه جار فيها ايضا اذ الحركة الدورية ايضا اذا تعددت
يمكن ان يقال الوصول الى الحد الذي هو منقطع الحركة لا بد له من ميل يوجد في آن
الوصول وهذا الميل انما يزول بالميل الآخر بناء على ان بعد هذه الحركة حركة اخرى
ويحتاج الى ميل آخر غير الميل الاول الى آخر الدليل قال الح فتلك الانفعالات
الواردة على جميع القوة لم يرد جميع الانفعالات اذ اجزاء النفس لا يتوقف على
ذلك بل يكفي فيه استعداد بعض القوة لبعض الانفعالات بالنسبة اليه بجزء من
الكل فافهم قال الشارح وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء الح هذا الكلام لا دليل
له ظاهر لانه اما ان يجعل بذات رتبة الى ما ذكره الح وفسر كلامه بما فسره ففيه خلل
من وجوه احدها ان الظاهر ان ذهابهم الى ان المحركات السماوية هي نفوسها
المنطبعة في اجرامها علة لذهابهم الى ان المحركات بعد المبدء الاول قد تحرك بالعرض

كما يظهر من كلام الشيخ ايضا لان ذهابهم الى الثانى علة ذهابهم الى الاول وثانيها
انه يناقض ما ذكره الشارح بقوله وساير ما عداه الخ وهو ظ وثالثها انه سيذكر الشارح بعد
ذلك ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس انما طلبت تحركه بالعرض تشبيها
النفوس الفلكية بها وقال ان هذا الظن هو لا الذين زعموا ان محركات الافلاك
نفوسهم المنطبعة فيها وان هذا الظن انما لزم من ظنهم ان المحركات بعد تحرك
بالعرض كما قال الشيخ وصرح به الشارح والقول المذكور آنفا فوجه التوجيه ما ذكره
الخ من انه لما ذهبوا الى ان ما عدا المبدا الاول من محركات الافلاك متحرك
اما بالذات او بالعرض والنفس والعقل ليس متحرك لا بالذات ولا بالعرض
الى آخر ما ذكره واما ان يحمل ما ذكره الى ما ذكره الشارح بقوله فذلك القوم زعموا
ان المحركات السماوية هى نفوسها المنطبعة فى اجسامها وهذا ايضا ليس بمستقيم
اذ على هذا لم يبق فرق بين الحامل والمحمول عليه ولم يظهر اشار اليه غير ما عندى
ومن وجه فليشر اليه فلا ولى تركه من الشارح اذ الشيخ ايضا لم يشر اليه فافهم قال
الخ والواجب فى قوله فاذن بين انه كانه اراد بالفعل ما يعقل وما يعقل لكن يشتمل
النفس ايضا لكنه خلاف المتعارف الا ان فيه سهل قال الشارح ان الشيخ اورد
انه الظاهر انه ليس ههنا وهم وان ما نقله الشارح سابقا من قوله وساير ما عداه الخ لا ان اهله
بل انهم يقولون ان محركات الافلاك متحركة بالعرض بناء على زعمهم انها النفوس
المنطبعة وهذا الكلام من الشيخ تحقيق ورد لمناسبة المقام كما يظهر من كلام الامام لا انه
رد على احد فافهم قال الخ لما ثبت من امتناع ان يكون اه فيه اشتر اسابقا بان
ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فلم لا يجوز ان يوجد البارى تعالى الصورة ثم
يوجد الهيولى بشركة الصورة وذلك لا يستلزم صدور الكثرة عن واحد باعتبار

صدور الصورة والهيولى جميعا عنه تعالى لان صدور الصورة عنه تعالى بذاته و
صدور الهيولى بشركة الصورة فلا يلزم صدور الكثرة عنه تعالى من جهة واحدة
الا ان يقولوا ان شريكيا الصورة فى ايجاد الهيولى لا بواسطة لا بمعنى استقلاله
فى الايجاد حتى يكون منافيا لشركة الصورة له بل بمعنى ان المعنى الذى يتعلق به
فى ايجاد الهيولى كان متعلقا به بنفسه بلا مدخلية غيره وح يلزم صدور الكثرة
عنه تعالى وهو كما ترى فتدبر قال الخ ولان تاثير الصورة موقوف اه فيه انهم
معترفون بان طبيعة الصورة من حيث هى شريك علة الهيولى فكيف يقولون
ان ما برهان موقوف على تشخصها وتشخصها بالمادة وهل هو الا تناقض وتهافت
لا يليق بعلمهم ارادوا ان تاثير الصورة مستقلا موقوف على تشخصها وذلك لا ينافى
شركة طبيعتها من حيث هى فى علة الهيولى اذ نقول ح انه يجوز ان لا يكون الصورة
مستقلة للهيولى حتى يحتاج الى التشخص الموقوف على الهيولى بل يكون شريكة لعلتها
كما هو رايهم فان قلت يلزم ح صدور الكثرة عنه تعالى فيرجع الى الوجه الاول و
الحاصل ان ههنا ليس وجهان كما هو ظ كلام الخ بل غاية ان يكون وجه واحد فافهم
قال الخ كانت فاعلة قابلة معا يمكن ان يكون الهيولى شرطا الا ان يقال ان الشرط
ايضا من قبيل الفاعل على الاول وان يتمسك بما ثبت سابقا من ان الصورة لا بد ان
يكون شريكة لعلة الهيولى فلا يجوز ان يكون الهيولى علة لها مطلقا لكن لا يجوز ان
يكون علة للصورة لا ثبات ان الصورة شريكة لعلة الهيولى كما عرفت ثمة هذا ثم
ان ههنا بحثا آخر وهو انه يجوز ان لا يكون صادرا اول بل يكون اجسام غير متناهية
متعاقبة يكون كل سابق من قبيل المعد للاحق على ما زعمهم من جواز مثل هذا الشارح
وقدم العالم الا ان يق انه لا بد من حركة دائمة متصلة على زعمهم وتلك الحركة لا بد ان

ان يكون قائمة بجسم واحد اذ لو قامت باجسام متعددة متعاقبة لبطل اتصالها فلا بد
من جسم واحد دائمى وننقل الكلام فى عليته وذلك ان نقول لعله يكون اجسام غير
متناهية متعاقبة وراء ذلك الجسم الواحد وكانت تلك الاجسام شروطا لذلك الجسم
الواحد كما انهم يقولون ان هيولى العناصر واحدة دائمية والصور الغير المتناهية
شركاء لعلتها فافهم قوله وجعلوا كثيرا من الكرامات اه قيل ايضا ان الكرامات
والمعجزات من فعل الله تعالى تكريما لعبده واثباتا لدعواه قال الشارح وهو خلاف
الاجرام العالية يطلب يعنى هذا هو الظاهر المطابق لكلام الشيخ والامام جعل هذا الكلام
من الشيخ دليلا على اختلاف هيولى الافلاك قياسا فاسدا كما يظهر من المراجعة
اليه وهو مع كونه فاسدا لا يوافق كلام الشيخ اه والحق ما ذكره الشارح المحقق قوله
الخ بل الذى يكون معه هو امكانه لا يخفى ان الوجوب اذا لم يكن فى مرتبة وجود العلة
ووجوبها لا يلزم ان يكون الامكان فى تلك المرتبة اذ ارتفاع النقيضين فى المرتبة
جايز انما الخ ارتفاعهما فى الواقع والحاصل ان محصل كون الشئ فى المرتبة المتقدمة
وليس الا ان يحكم العقل بانه وجد ذلك فوجد هذا وظاهر ان هذا الحكم من العقل بناء
على ثبوت علته ما للمتقدم بالنسبة الى المتاخر لا افتقار ما للمتاخر الى المتقدم ففى مرتبة
وجود العلة ووجوبها اذا لم يكن وجوب المع ووجوده لا يلزم ان يكون الامكان فى
تلك المرتبة لما عرفت ان هذه المرتبة لا معنى لها الا ما ذكرنا وهذا ليس ظرفا حقيقيا
قوله حتى اذا لم يتحقق فيها الوجوب يلزم ان يتحقق الامكان بل كل ما له علة بالنسبة
الى المع هو فى تلك المرتبة وما ليس كذلك فليس وجوده ولا عدمه فى هذه المرتبة اصلا
نعم فى حصول المادة اتفق ان امكان المع فى مرتبة وجود العلة ووجوبها بناء
على ان الامكان ايضا مما يتوقف عليه وجود المعلول لانه علة الاحتياج والاحتياج

مقدم على الايجاد المقدم على الوجود لا باعتبار انه لما لم يتحقق الوجوب فى هذه
وجب ان يكون نقيضه فيها كما هو الظ من كلامهم فافهم الخ لكن وجود
المحوى مع عدم الخلاء اعلم ان هذه المعية ليس الا التلازم وارادة ما سواه محالا
يعقل قال الخ كان المحوى واجبا مع وجوب الحاوى بناء على ان المتلازمين
اذا وجب احدهما وجب الآخر بناء على ما سيذكره من المقدمة ان الشر قال
الخ وان كان غير واجب مع وجوب الحاوى فهو ممكن فى نفسه قد عرفت بما ذكرنا
آنفا انه لا يلزم من ان لا يكون وجوب شئ فى مرتبة ان يكون امكانه فى تلك المرتبة
وهو ظ ثم لا يخفى ان المقدمة الثالثة التى ذكرها الشارح ان كان المراد بها ان المتلازمين
لا يمكن ان يكون احدهما واجبا والآخر ممكنا فهذا المنع الذى اوردنا وارد وان
اريد بها ان احد المتلازمين اذا كان ممكنا وجب ان يكون الآخر ايضا كذلك وكذا
ان كان واجبا فلا يرد هذا المنع لكن يتسع دايرة البحث على هذه المقدمة كما هو
مشروحات الله تعالى ولا يذهب عليك انه على التقدير الاخير لا حاجة الى هذا الترديد
الذى ذكره الشيخ بل يكفى ان يقال اذا كان وجود المحوى ممكنا فى مرتبة وجود الحاوى
لزم ان يكون عدم الخلاء الذى هو ملازمه ايضا ممكنا بناء على المقدمة المذكورة كما ذكره
الخ بعد ذلك والشارح ايضا قرره ايضا كذلك لعل الشيخ اخذ المقدمة على النحو الاول فلذا
اورد الترديد والشارح والخ اما انهما اخذا المقدمة على النحو الاخير فاكتفيا بما قالا
او اخذاها على النحو الاول لكن حملوا بعض المقدمات اختصارا فافهم قال الشارح
لا يمتنع صدور الجسم عنه بلا واسطة لا يمكن ان منع الذى ذكرنا على الدليل السابق
من انه يجوز ان يصدر عنه تعالى الصورة وبتوسطها الهيولى لا يجرى ههنا لانه لا بد
مع ذلك ان يكون للصورة او الهيولى اثر آخر من متعلقات جسم فى جسم آخر

والازم صدور الكثرة من واحد وهو سيطل بهذا الدليل قال الشـ اقول والمقصود
من هذا الفصل بيان استناع اى كان مقصوده ان هذا البيان ايضا مقصد الشـ لا مجرد
اثبات العقول لان اثبات العقول ليس مقصوده اصر كما يفهم من ظ كلامه اذ هذا
ملا وجه له ام وكيف يحصل العلم بذلك فافهم قال الشارح لانه لم يجب بعد كل
مالم يجب اه ظاهر هذا الكلام كما اشرنا اليه سابقا انه حسبانه اذا لم يكن احد المتلازمين
فى مرتبة يجب ان يكون فيها المنافى الآخر وقد عرفت بطلانه وحمل كلام الشـ على ما ذكره
من ان فى خصوص ما نحن فيه الامكان يتحقق فى مرتبة وجود العلة بعيد جدا الشـ رح فانها
لا يتخالفان فى الوجوب والامكان الخ هذه المقدمة كما علمت يحتمل الوجهين اللذين ذكرناهما
وعلى كل وجه يحتمل ان يكون المراد بالوجوب والامكان الوجوب والامكان الواقع فى
الزمان ونحوه من الدهر والسرمد الاعم منه ومن الوجوب والامكان بحسب المرتبة ايضا
فهنا اربعة اوجه اثنان مخصوصان بالزمان ونحوه واثنان اعم منه ومن المرتبة اما
المخصوصان بالزمان ونحوه فعلى الوجه الاول منهما ان اريد انه اذا كان احد المتلازمين
واجبا بالذات لا يمكن ان يكون الاخر ممكنا فف ده ظ وان اريد الوجوب المطلق
سواء كان بالذات او بالغير اى اريد ان احد المتلازمين اذا كان واجبا باى وجه
كان لزم ان يكون الآخر ايضا واجبا كك ولا يمكن ان يكون ممكنا صرفا فلا شك فى
صحته لكن لا يجدى اصلا فيما هم بصدده وهو ظ واما الوجه الآخر ففيه ايضا ان قيل ان
احدهما اذا كان واجبا بالذات لزم ان يكون الآخر ايضا كك ففسا ده ظ وان
اريد الوجوب بالمعنى الاعم فلا ريب فى صحته لكنه غير مجد فى المقام ولو قيل ان احدهما
اذا كان ممكنا بالذات لزم ان يكون الآخر ايضا كك فان اريد الامكان بالنظر الى
الذات فلا يصح وان اريد الامكان فى الواقع فيصح لكن ليس بمجد ايضا ولو قيل

انه اذا كان احدهما ممكنا صرفا فى الواقع فالاخر ايضا كك فلا يعلم صحته وفساده
لان تقدم هذه الشرطية امر محال فلا جرم يترتب التالى عليه وعدمه على ما هو الظاهر
عندنا من ان فى المحالات لا جزم لشئ وان حكم العقل انما هو فى عالم الواقع ونفس
الامر وعلى اى وجه كان لا يجرى فى المقام واما القسمان الاعمان ففى القسم الاول
اى ان المتلازمين لا يمكن ان يكون احدهما واجبا فى مرتبة والآخر ممكنا فى تلك المرتبة
نقول انه مجد فى هذا المقام لكنه لا شك فى فساده لان العلة الموجبة والمعلول متلازمان
ووجود العلة واجب فى مرتبة وليس وجود المع واجبا فى تلك المرتبة بل له الامكان
فى تلك المرتبة كما اعترف به الشيخ ايضا وما يتوهم من انه لو كانا مختلفين يلزم جواز
الانفكاك فتوهم فاسد لان المتلازمين هما اللذان لا يمكن انفكاكهما فى الزمان
ونحوه فى الواقع لا بحسب المرتبة وغاية ما يلزم من ذلك انفكاكهما فى المرتبة ولا محذور
فيه نعم اذا ثبت ان بين شيئين تلازما فى الرتبة لا يمكن ان يكون احدهما واجبا
فى تلك المرتبة التى التلازم بينهما بحسبها والآخر ممكنا لكن اثبات ذلك فيما نحن فيه
بان يقال بين عدم الخلاء ووجود المحوى تلازما فى الرتبة مشكل جدا فان قلت
هل يمكن وجود التلازم بين شيئين فى الرتبة قلت لا بعد فى ذلك لعل المتضايفين
من هذا القبيل واما القسم الآخر وهو انه اذا كان احدهما واجبا فى مرتبة وجب ان
يكون الآخر ايضا واجبا فيها وان كان ممكنا فكك وهذا ايضا مجد هيهنا لكن فيه انه
يمكن ان يكون احدهما واجبا فى مرتبة والآخر لا يكون واجبا ولا ممكنا لما ذكرنا من
جواز ارتفاع النقيضين فى المرتبة سلمنا عدم جوازه لكن يجوز ان يكون ممكنا
كما ذكرنا آنفا ولا يلزم جواز انفكاكهما قال الخ لكن المقدمة الثالثة منقوض
بالواجب والممكن اه هذا النقض يمكن اخذه بوجهين احدهما ان يكون المنظور فيه

مجرد انهم ذكروا فى المقدمة ان المتلازمين لا يتخالفان بالوجوب والامكان فيورد
النقض عليهم بان الواجب ومعلوله متلازمان مع ان احدهما واجب والآخر ممكن
من دون النظر فى ان مرادهم التخالف فى الوجوب والامكان بحسب المرتبة او الزمان
ونحوه والح اخذه كك ولذا اجاب عنه بان المراد الوجوب المطلق والامكان
الصرف اى احد المتلازمين اذا كان واجبا مطلقا سواء كان بالذات او بالغير
لا يمكن ان يكون الآخر ممكنا صرفا غير خارج الى حد الوجوب اصلا وصورة النقض
ليست كك لانه معلوله تعالى ليس ممكنا صرفا بل خارج الى الوجوب بالغير وثانيهما
ان يكون المنظور فيه ان قولهم فى المقدمة لا بد ان يكون فى الوجوب والامكان
بحسب المرتبة ليكون نافعا فى المقام وح يرد النقض المذكور لان وجود الواجب
ووجود معلوله متلازمان مع ان احدهما واجب فى مرتبة لا يكون الآخر واجبا فيها وعلى هذا
لا اتجاه لجواب الح اصلا لان وجود المع فى مرتبة وجوده تعالى ممكن صرف غير خارج الى حد
الوجوب اصلا لا بالذات ولا بالغير وهو ظ لكن لما كان الظاهر ان النقض هو نفسه فلا
ايراد عليه لانه اعرف بمقصوده فلعله اخذه على الوجه الاول وايضا على الوجه الثانى
لا مدخل لخصوصية الواجب تعالى بل جاز فى كل علة موجبة مع معلوله والظاهر من النقض
انه ليس ذكر الواجب تعالى على سبيل التمثيل فلذا اذن حمله على الوجه الاول
الخ فانه لو بقى على صرافة الامكان اه قد عرفت انه ان كان المراد الوجوب والامكان
بحسب الزمان ونحوه فهذه الملازمة مسلمة لكن لا يجدى فى المقام اذ
الكلام ليس فيه وان كان الوجوب والامكان بحسب المرتبة فان اريد بلزوم
الامكان تحقق الانفكاك بينهما الانفكاك بحسب الرتبة فهو ايضا مسلم لكن
ليس بمحذور اذ لم يسلم ان التلازم فيما نحن فيه الذى المحوى وعدم الخلاء بحسب الزمان

ونحوه لا بحسب المرتبة فجواز انفكاكهما بحسبها لا محذور فيه وان اريد جواز
الانفكاك بحسب الزمان ونحوه فغير مسلم والسند حال المع مع علته الموجبة
قال الخ فكان عدم الخلاء واجبا مع وجوب اه ظ هذا الكلام انه اخذ المقدمة
الثالثة بعنوان ان المتلازمين لا يتخالفان بالوجوب والامكان فعدم
الخلاء لما كان واجبا مع وجوب الحاوى لزم ان يكون وجود المحوى الملازم له
ايضا واجبا لا ممكنا لئلا يلزم التخالف بينهما فى الوجوب والامكان وفيه
ح انا نسلم ان عدم الخلاء واجب فى مرتبة الوجوب الحاوى بل ليس له فى
مرتبة لا الوجوب ولا الامكان وكونه واجبا فى ذاته لا يستلزم وجوبه فى كل مرتبة
وكل حال لما بينا من معنى الكون فى المرتبة فيما سبق وجواز ارتفاع النقيضين
فيها ولو اخذت المقدمة المذكورة بالوجه الاخير وقيل ان وجود المحوى
ممكن فى مرتبة وجوب الحاوى فيجب ان يكون عدم الخلاء ايضا ممكنا وهو ح
فح لا حاجة الى ان عدم الخلاء واجب فى مرتبة وجوب الحاوى ويكفى ما ذكرنا
ولا يرد على هذا الا منع المقدمة المذكورة وفى الوجه الاول يرد منعها ومنع وجوب
عدم الخلاء فى مرتبة وجوب الحاوى كما بينا لكن منع المقدمة المذكورة على
الوجه الاخير يمكن ان يسند بسندين دون الوجه الاول فافهم قوله اقول
فيه نظر لانه ان اراد اه ليس فى كلماته فى هذه الحاشية ترتيب لايق باداب
البحث كما لا يخفى على الناظر فيها قوله وان كان المراد منه المرتبة فالمنع ظاهر
فيه بحث اذ لا شك ان عدم الخلاء موقوف على ملاء متعلق بالحاوى فلو لم يكن
ملاء متعلق الحاوى واجبا فى مرتبة لم يكن عدم الخلاء ايضا واجبا ولو بالمرتبة
لكان ملاء متعلق الحاوى ايضا واجبا فى مرتبة متقدمة والمفروض انه لم يجب

بعد فان قلت اذا كان عدم الخلاء موقوفا على ملاء مقعر الحاوي فيكون ممكنا
لا محة سواء جعل علة المحوي الحاوي او غيره وهو مح قلنا اذا كان الحاوي
علة للمحوي وكان متقدما عليه ففي مرتبة تحصل الحاوي يحكم العقل بديهة بان
عدم الخلاء موقوف على ملاء مقعر الحاوي اي وجود المحوي فلو كان عدم
الخلاء واجبا في هذه المرتبة لزم ان يكون وجود المحوي ايضا واجبا في المرتبة
المتقدم ولم يجز ان لا يصل الى الوجوب بعد واما اذا كان علة امر آخر
فلا يكون للحاوي مرتبة تحصل قبل المحوي حتى يقال ان في هذه المرتبة يتوقف
عدم الخلاء على وجود المحوي ولم يمكن ان يق انه لا توقف لعدم الخلاء على
وجود المحوي اذ يمكن ان يتحقق بدون وجود المحوي كان لا يوجد حاو ولا محو
والحاصل انه اذا كان الحاوي علة ففي مرتبة يكون وجود الحاوي فلا يكون وجود
المحوي يجب العقل والتوقف المذكور واما اذا غيره علة فلا يجب ان يكون
للحاوي مرتبة متقدمة حتى يلزم ان يحصل عدم الخلاء في ضمنه بوجود ملاء بل يجوز
ان يكون للحاوي مرتبة متقدمة حتى يلزم ان يحصل عدم الخلاء في ضمنه بوجود
ملاء بل يجوز ان يكون المحوي متقدما او يكونا معا وكذا لا يتوقف عدم الخلاء
مع على وجود الجسم اصلا حين يقال انه ممكن فيكون عدم الخلاء ايضا اذ يجوز
ان لا يوجد جسم اصلا حاو ولا محو ولا يكون خلاء نعم بعد وجود الحاوي
لا بد من جسم حتى لا يكون خلاء وعلى تقدير عدم علية الحاوي يجوز ان يكون
المحوي قبله او معه فلا يبقى الاحتياج بعد وجود الحاوي الى الجسم لئلا يقع
الخلاء سواء اخذ البعدية بالرتبة او بالزمان وهذا نظير ما قالوا ان الحاوي
اذا كان علة يكون بين وجود المحوي وبين عدم الخلاء في ذاته تلازم ويجري الدليل

اما اذا

١٤٣

اما اذا لم يكن علة فلا تلازم بينهما ولا يجري الدليل وان كان في كليهما جميعا
كلام اذ يمكن ان يقال التقدم لم انه على فرض تقدم وجود الحاوي بالزمان
المقارنة بين عدم الخلاء ووجود المحوي وكذا التوقف بينهما متحقق اما على
فرض تقدمه بالرتبة فلا بل لا يتفاوت الحال في التلازم والتوقف بين
هذا الفرض وعدمه لكن هذا الكلام مما لا يضرنا لان الغرض دفع البحث المختص
بطريق الخ وقد حصل في هذا البحث له مشترك فلا بد من ادعائهم مثل
ما ذكرنا في التلازم ليندفع البحث عن الدليل كما ذكروا وعند هذا يندفع
هذا البحث عن الخ ايضا وعلى ما قررنا يندفع بحث اخر ايضا عن الخ وهو انه
لا محذور في عدم وجوب الخلاء في مرتبة وجود الحاوي لان ذلك لا يستلزم
امكانه لما عرفت من جواز ارتفاع النقيضين في المرتبة فيجوز ان يكون
عدم الخلاء واجبا نفسه في الواقع وان لم يكن واجب في مرتبة اذ نقول
قد بينا انه على تقدير تقدم الحاوي تحصل العلية بين عدم الخلاء ووجود المحوي
وهي يستلزم الامكان قطعا وهذا الكلام مع قطع النظر من المنع السابق هذا
ثم ههنا كلام آخر وهو ان فيما نحن فيه وان امكن التحمل في رفع التوقف بين
عدم الخلاء ووجود الجسم بما ذكر من انه لا يتوقف على وجود الجسم لجواز ان
لا يوجد بدونه كما في صورة عدم الحاوي والمحوي لكن لا شك ان ههنا امورا اعتبارية
يحكم عليها بالوجوب لذاته مع انه لا محيص عن القول بتوقفها على اشياء اخرى
مثل احد الامرين من وجود زيد وعدمه لانه واجب بذاته بناء على ان ارتفاعهما
ممتنع لذاته وقد ثبت في الطبقات ان امتناع احد النقيضين لذاته
مستلزم لوجوب الآخر كذلك فكان نقيض ارتفاعهما الذي هو تحقق احدهما واجبا

لذاته والحال انه متوقف على وجود علته ومع التوقف غير معقول بحكم البديهة
بخلافه وايضا نقول ان خصوص الوجود مثلا مستلزم لاحدهما وبناء على
قاعدة التلازم المقررة عندهم لا بد ان يكون احدهما علة للآخر او يكون
كلاهما معلولي ثالث ولا يمكن ان يكون الوجود معلولا لاحدهما والا
لاحتاج الى علة اخرى وهو باطل ضرورة واتفاقا وايضا يحكم العقل ضرورة بان
ليس لاحدهما مدخل في الوجود ولا العدم احد فبقي ان يكون الامر بالعكس او
يكون كلاهما معلول ثالث وعلى التقديرين يلزم المطلوب من احتياج احدهما
الذي يقال انه واجب بذاته الى غيره والقول بان هذه القاعدة في
المتلازمين لا فيما اذا كان اللزوم من جهة واحدة غير مسموع اذ الدليل على
تقدير صحته جار في القسمين جميعا فثبت ان مثل هذه الواجبات بذواتها
يمكن توقفها على امر غاية الامر ان يكون في المقام شبهة لا بد من حلها في جميع
المواد ولا خصوصية لها بما نذكره وهو انه على هذا يجوز ان يكون عدم الخلاء
مع كونه مما يقال انه واجب لذاته موقوفا على امر فلا يفيد امكانه في مرتبة
وكونه معلولا لوجود المحوي ويبطل اصل الاستدلال فتامل قال الخ فلا
يخ اما ان يكون معه وجوب المحوي او امكانه قد عرفت امكان منع الحصر لكن
هذا المنع يضر الاستدلال ايضا كما ظهر مما مر قال الخ لانا نقول لا نم استلزام
معية اللازم الخ حاصل كلامه ان معية الملزوم لا يستلزم معية اللازم اذ لا
يلزم على تقدير عدم الاستلزام الانفكاك بينهما اذ يجوز ان يكون اللازم حاصلا
قبل الملزوم فالملزوم اذا حصل بعده مع شيء فلا يلزم ان يكون ذلك الشيء
معا مع اللازم لتاخره عنه اذ المفروض انه مع الملزوم والملزوم متاخر عن اللازم

وهذا

١٤٤

وهذا بخلاف ما نحن فيه اذ المفروض ههنا التلازم من الجانبين لا اللزوم من
جانب واحد وعلى هذا اذا كان احدهما واجبا مع شيء لا بد ان يكون الآخر
ايضا كذلك والا يلزم جواز الانفكاك فان قلت اذا كان اللازم في المرتبة
المتقدم لا في المرتبة الملزوم فقد حصل الانفكاك المهروب عنه ايضا ولم يحصل
الانفكاك عنه قلت هو لا يقول بان اللازم الموجود في المرتبة المتقدم
لا يوجد في المرتبة المتاخرة بل زعمه انه يوجد فيهما معا فان قلت كيف يمكن
ان يكون الامكان في مرتبة الوجوب قلت الامكان هو الامكان الذاتي
ولا محذور في مجامعة الوجوب بالغير ففي المرتبة المتقدمة هو الامكان الصرف
وفي المرتبة المتاخرة الامكان المجامع للوجوب لكن التحقيق ان الموجود في
المرتبة المتقدمة لا يوجد في المرتبة المتاخرة مثلا وجود العلة ليس في مرتبة
وجود المعلول وهذا مبني على ما حققنا في تحقيق معنى التقدم والتاخر
بالرتبة لكنهم ههنا غافلون عنه وقد قالوا المرتبة على الزمان واجروا احكامه
عليها مع ان هذه الغفلة قد وقعت للمحشي ايضا في حاشيته على الشرح الجديد للتجريد
وزعم ان وجود العلة في مرتبة وجود المع ايضا وبالجملة الكلام ههنا على ما هو زعمهم
فان قلت اذا كان الامكان في مرتبة وجود المحوي متحقق وهو في مرتبة وجود
الحاوي فعاد المحذور ايضا لانه تحقق في مرتبة وجود الحاوي امكان المحوي
ولا بد ان يكون معه ملازمة الذي هو عدم الخلاء بالامكان واللازم تخالف
المتلازمين امكانا ووجوبا قلت ما حقق الخ سابقا في تحقيق المقدمة الثالثة
هو انه اذا وجب احد المتلازمين في مرتبة وجب ان لا يكون الآخر في مرتبة
الامكان الصرف واللازم الانفكاك ههنا الامكان ليس هو الامكان الصرف

بل الامكان المقارن للوجوب وقد عرفت جواز اجتماعهما فان قلت اذا كان الامكان
متحققا في المرتبة السابقة على الوجوب على ما اعترف به فنقول في تلك المرتبة يعتبر
اما وجوب عدم الخلاء او امكانه وعلى الاول يلزم تخالف المتلازمين وعلى الثاني
امكان الممتنع بذاته ولا يمكنه منع الحصر لانه اعترف به في غير موضع وبناء الدليل
عليه قلت في هذه المرتبة السابقة لا تلازم بين عدم الخلاء ووجود المحوي لان
التلازم بينهما بعد فرض تحقق الحاوي وهذه المرتبة سابقة على تحقق المحوي والحاوي
جميعا فلا حجر في وجوب عدم الخلاء في هذه المرتبة وامكان وجود المحوي وفي
المرتبة المتاخرة التي يتحقق وجوب الحاوي يتحقق فيها وجوب عدم الخلاء ايضا
ويتحقق التلازم بينه وبين وجود المحوي فيتحقق وجوب المحوي ايضا فلا انفكاك
بين الملزوم واللازم في شيء من الصور هذا وقد بقي في المقام شيء وهو انهم يقولون
بان العقل الاول علة للحاوي والعقل الثاني علة للمحوي ففي مرتبة وجوب
الحاوي يكون عدم الخلاء واجبا على ما يظهر من كلامهم ان زعمهم ان الواجب
بذاته يجب ان يوجد في جميع المراتب والاحوال ووجود المحوي وان لم يكن
متاخرا عن وجود الحاوي لكن لا شك انه ليس في مرتبته ايضا وانكاره مكابرة وقد
قلنا ان في مرتبة وجوب الحاوي يتحقق التلازم بين عدم الخلاء ووجوب المحوي
فلزم وجوب احد المتلازمين في مرتبة بدون وجوب الآخر فلزم جواز الانفكاك
فيما بينهما اما القول بان وجوب المحوي في هذا الفرض ايضا مع وجوب الحاوي
وهو كما ترى واما القول بانه لا يجب ان يكون في المرتبة اما الوجوب
او الامكان فلا يلزم على تقدير ان لا يكون وجوب المحوي في مرتبة وجوب
الحاوي ان يكون امكانه فيها والمقدمة المدعاة هي ان المتلازمين لا يتخالفان

وجوبا

وجوبا وامكانا وعلى هذا لا يلزم ذلك بل يلزم ان يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة
وجوب الحاوي ولم يكن ملازمه واجبا لا ممكنا وهذا القول ايضا خلاف ما صرحوا
به في هذا الموضع مع ان بناء دليلهم على خلافه وايضا الدليل الذي ذكروه على المقدمة
المذكورة لو تم لدل على انه لا يمكن ان يكون احدهما واجبا ولم يكن الآخر واجبا
واما القول بان الواجب بذاته كعدم الخلاء مثلا لا يجب ان يكون متحققا في
كل مرتبة وهذا ايضا مع انه خلاف ما صرحوا به بناؤه على القول السابق كما لا يخفى
وقد عرفت حاله واما القول بانه لا يلزم اتحاد المتلازمين في الوجوب والامكان
بحسب المرتبة انما ذلك بحسب الزمان وكونه وقع بينهم حينئذ ودليلهم راسا
والحاصل ان دليلهم هذا مغالطة ظاهرة وشاعت بينهم وكان بناؤه فاسدا اذا اصل
باطلا فكلما اردت ان تصلحه من وجه ظهر الفساد من وجه آخر والعجب من هؤلاء
للاعلام كيف رضوا بمثل هذه الحجة المريضة واعتقدوا صحتها وحجيتها قوله
القول اذا كان معية الى قوله وكذا ما قررنا كلام الخ وبيان مراده ظهر اندفاع
هذا الاعتراض لان ما قاله في جواب النقض انما هو في المتلازمين من المعية اذ لو
تقدم احدهما حصل الانفكاك فمعية احدهما يستلزم معية الآخر وههنا كلام فيما
اذا كان اللزوم من جانب واحد ولا محذور في تقدم اللازم او لا يلزم الانفكاك
باعتبار تقدم اللازم لجواز ان يكون لازما اعم واما في مرتبة تحقق الملزوم فقد
عرفت تحقق اللازم ايضا وليس مراده ان اللازم متقدم فقط ولا يجامع
الملزوم فافهم قوله وكذا كيف يتم ما ذكره بقوله الخ هذا ايضا غير وارد لانك
قد عرفت ان بناء ما ذكره في قوله اذ يمكن ان يقال على انه عند تحقق الحاوي
في مرتبة متقدمة على المحوي يتوقف على عدم الخلاء على وجود المحوي فاذا وجب

عدم الخلاء لزم ان يكون وجود المحوي ايضا واجبا قبل لا ان يجب بعده وظ ان
هذا لا يستلزم استلزام معية الملزوم معية اللازم فافهم قال الخ والمحوي مع عدم
الخلاء المراد بالمعية التلازم كما مر وقع ما يذكره من ان المتقدم على الشيء يتقدم
على المعلول معناه ان ما يتقدم على احد المتلازمين بالذات يتقدم على الآخر
وف د ه ظ لان العلة الموجبة متقدمة على احد المتلازمين بالذات وهو الخ
ولم يتقدم على الآخر وهو نقيضها قال الخ ويجزم بعدمه يجب ان اعلم ان الشيء
الذي يجزم العقل بعدمه بحسب تصوره من غير نظر الى الغير ويحصل الامر فيه ان العقل
يجد وجوده في نفسه محالا اما باعتبار استلزامه في نفسه لمحال او باعتباره في نفسه
وهو الح الذاتي واما المحال الغيري فهو لا يجد العقل وجوده في نفسه محالا لا باعتبار
استلزامه في نفسه لمحال ولا باعتباره في نفسه لكن يجد انه يلزم منه مح باعتبار امر آخر
كاين معه ثم هذا المعنى لا يقتضي ازيد من ان لا يوجد هذا المحال الذاتي في الخارج مثلا
واما ان لا يكون عدمه باعتبار امر آخر فلا مثلا في مثالنا هذا نقول ان الخلاء ممتنع
لذاته يعني ان العقل اذا لاحظه في نفسه يحكم بامتناعه باعتبار انه في نفسه يستلزم
من دون اعتبار امر آخر مساواة ذي العلائق وعدمه وعلى هذا يمتنع ان يتحقق
في الخارج لكن لا حجر في ان يكون عدمه متحققا في ضمن وجود الجسم ومتوقفا عليه
غاية الامر انه لا بد ان يكون وجود الجسم واجبا في الواقع اذ لو لم يكن واجبا
وامكن ارتفاعه لامكن ارتفاع الخلاء ايضا وهو مح واستحالة عدم الجسم على هذا
استحالة غيرية لان العقل لا يجد عدمه في نفسه محالا ولا مستلزما لمح بل انما يجده
محالا مع اعتبار انضمام امر آخر معه لا في ضمن جسم آخر لو لم يتحقق في ضمنه
لكان خلاء وانتفاء ذلك الحجر الذي ذكرنا لان ما يتوهم منشا للحجر واما عدم الفرق

بين

بين المحال الذاتي والغيري على تقدير عدمه اذ الح الغيري ايضا عدمه متحقق في ضمن
امر آخر ومتوقف عليه وهو ليس بصالح لذلك لما عرفت من الفرق بينهما كما بينا
ومجرد اشتراكهما في ذلك المعنى لا يوجب عدم الفرق اصلا وهو ظ واما ان الح
الذاتي يقتضي ذاته عدمه فلو كان عدمه بسبب امر آخر لزم توارد العلتين على
معلول شخصي وهو عدم ذلك الخ وهو ايضا غير صالح للحجر المذكور لانا لا نم ان المحال
الذاتي يقتضي شيئا وان عدمه باعتبار اقتضاء ذاته اذ ليس له ذات في الخارج
كما صرح به الشارح والخ ايضا وظ ان المفهوم الحاصل في الذهن لا دخل له في عدمه
اذ نعلم بالضرورة انه لو لم يكن ايضا ذلك المفهوم في الذهن لكان معدوما في الخارج
والقول بانه لعله من بديهة الوهم اذ المراد بالذهن ما يعم المبادي بل علم الله تعالى
ايضا ولا نم انه لو لم يكن معاذ الله ذلك المفهوم في علم الله تعالى لكان معدوما في
الخارج نعم حصوله في ذهننا لا دخل له في عدمه في الخارج ليس بشيء واذ نعلم ضرورة
انه من بديهة العقل مع ان ما ذكرنا كلام على السند سبيل فلا يبطل المنع في مقابلة
ثم انا لا نقول انه لو لم يكن معاذ الله وجود هذا المفهوم في علم الله تعالى متحققا
لكان معدوما ايضا في الخارج حتى يقال الشرطية هذا لا يطابق الواقع ونفس الامر
كما له اذ عدم علم الواجب تعالى معاذ الله يستلزم عدمه تعالى شانه وعلى هذا التقدير
لا واقع ولا نفس امر فكيف يمكن ان يدعي انه على هذا التقدير ايضا يكون عدم
المفهوم متحققا في الخارج اذ لعله يكون وجوده متحققا لجواز استلزام الح للمحال
بل نقول نعلم بالضرورة انه على تقدير تحقق الواقع كما له يكون هذا المفهوم معدوما
وان لم يكن وجود هذا المفهوم في العلم ولا اقتضاؤه للعدم والحاصل انا نعلم
بالضرورة ان الوجود العلمي وان كان في علم الله تعالى لا دخل له في ذلك العدم فان قلت

نعلم بالضرورة ان بعض المحالات الذاتية معدوم في الخارج كشريك الباري تعالى
وليس عدمه بسبب امر آخر فاذا لم يكن اقتضاء ذات المعدوم لسببه ماذا
قلت المقتضي للسبب هو طرف الممكن لا الخ ليجوز ان يكون بلا سبب فان
قلت عدم الممتنع اذا كان بلا سبب ايضا لكان يكفي في امتناع استناده الى سبب
اذ يقول ان امتناع اقتضاء الغير له على تقدير اقتضاء الذات انما هو الحقيقة
باعتبار ان الذات كافية فيه فلا معنى لا لاقتضاء اقتضاء آخر اليه وعلى تقدير
عدم احتياجه الى السبب حاصل بهذه الكفاية متحقق فلا يمكن اقتضاء امر آخر له
قلت لا نم ان جميع الممتنعات الذاتية لا تحتاج عدمها الى السبب انما ذلك في بعضها
كما ذكرت في المثال واما البعض الآخر كالخلاء ونحوه فلا ولا يظن بك آخر
سوى هذين ومن يدعيه فليبين حتى ينظر في صلاحية للحجر وعدمها واذ قد تقرر هذا
فنقول انه لما ظهر انه يجوز العقل ان يكون عدم الممتنع بالذات مستندا الى امر
غير ذاته فينهدم بنيان هذا الاستدلال اذ يجوز ان يكون عدم الممتنع بالذات مستندا
الى امر غير ذاته فينهدم بنيان هذا الاستدلال اذ يجوز ان يكون عدم الخلاء مستندا
الى وجود المحوي ووجود المحوي الى الحاوي من دون لزوم محذور اذ بعدما كان عدم
الممتنع بالذات الذي بعده واجبا بالذات مستندا الى الغير فلا محة يكون في
مرتبة وجود ذلك الغير الا لكان فكيف يمكن ان يجعل هذا الامر محذورا او بجوز
يندفع اشكالان قويان احدهما ان ارتفاع وجود زيد وعدمه محال بالذات ثم
فيكون وجود احدهما واجبا لذاته لما عرفت في الطبقات مع ان وجود احدهما
بسبب خصوص الوجود والعدم وهو بسبب علته فيلزم توارد العلتين وثانيهما
ان النقيضين المجتمعين ذاته يقتضي العدم ولا شك ان عدم جزء المركب ايضا

بسبب تقدمه فعدم احد النقيضين ايضا سبب لعدم ذلك المركب فيلزم توارد العلتين
على عدمه ووجه الاندفاع ظاهر وقد انحل الاشكال الثاني بطل ما ذهبوا اليه من ان كل
مركب ممكن بناء على انه لو كان ممتنعا لزم توارد العلتين على عدمه فان قلت
عدم الخ الذاتي ان كان مستندا الى الواجب بالذات فلا يلزم محذور كما ثبت
فهل يجوز ان يستند الى الممكن او لا يجوز بناء على ان الممكن يجوز ان يرتفع وعلى
تقدير ارتفاعه يرتفع العدم ايضا فيلزم جواز ارتفاع العدم وهو مح قلت لا
مح في ذلك ايضا لكن بشرط ان يكون كلما ارتفع الممكن الذي هو سبب لعدم الممتنع
وجب ان يتحقق امر آخر يكون هو ايضا سببا له كانه على تقدير ارتفاع علة وجود
زيد الذي هو سبب لعدم ارتفاع النقيضين اللذين هو وجود احدهما تحقق البتة
علة عدمه وهي ايضا سبب للعدم المذكور الذي هو وجود احدهما فتامل في المقام
فانه من مزال الاقدام قال الخ اكثر الى اندفاع سوال وهو ان الخلاء الخ لا يخفى
ان هذا السوال غير قادح في الدليل بل ايراده على تقدير السوال اظهر لكنه مناقشة لفظية
على قولهم بان المحوي مع عدم الخلاء وانت خبير بانه لا وقع لها مع انه جعل هذا الكلام
من الشارح اشارة الى دفعها بعيد ايضا فالاولى ترك هذا السوال قال الشارح وذلك
النفي لا يتصور اه لعله اراد بذلك النفي نفي الخلاء بعد اعتبار الحاوي والا فبدون
اعتباره لا شك في تصور ذلك النفي بدون تصور المحوي بل باعتبار تصور عدم الحاوي
والمحوي معا قال الخ وههنا لا يجوزان اه لا يخفى ان القول اولا بان المتلازمين
لا بد ان يتحدا في الوجوب بان يكون اذا كان احدهما واجبا بالذات لزم ان
يكون الآخر ايضا واجبا بالذات مستبعد جدا فنسبة هذا الدعوى الى الشيخ والشارح
ليست كما ينبغي فالاولى ان ينسب اليهما دعوى ان احد المتلازمين اذا كان واجبا

بأي وجه كان لا يجوز ان يكون الآخر ممكنا صرفا على ما ذكره الخ لان ذلك ان كان باطلا
ايضا ويمكن ان يلزم عليه ايضا لزوم القول بالقول الاول كما لا يخفى ويرد عليه
النقض بالواجب ومعلوله الذي هو ممكن كما يرد نقضا على الوجه الاول على
ذكرنا سابقا لكن بطلانه وورود هذا النقض عليه ليس في مرتبة ظهور بطلان الوجه
الاول وورود النقض عليه وعلى هذا يحمل كلام الشارح على ان يكون عدم الخلاء
واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي واجبا لغيره بناء على ان الواجب
بالغير يكون في مرتبة وجوب ذلك الغير ممكنا صرفا وعدم الخلاء لما كان واجبا
بالذات كان واجبا في تلك المرتبة ايضا فيلزم جواز انفكاكهما وهو مح قال الشارح
وذلك لان ذلك الغير اه لا يخفى انه بعد حمل السوال على ما حملنا يجب ان يحمل هذا الجواب
على ان التلازم بين وجود المحوي وعدم الخلاء انما هو على تقدير وجود الحاوي لا مطلق
اذ على هذا التقدير لا يستلزم عدم الخلاء وجود المحوي لجواز تحققه بدونه كان لا يكون
حاو ولا محو وكذا العكس على ما حققه المحشي فلو كان الحاوي علة للمحوي كان في مرتبة وجود
الحاوي يتحقق التلازم بين المحوي وعدم الخلاء مع ان المحوي في هذه المرتبة ممكن
صرف وعدم الخلاء واجب فيلزم الخ ولذلك لا يمكن ان يكون الحاوي علة للمحوي واما
اذا كان غير الحاوي علة للمحوي فلا محذور اذ لا يلزم ان يكون المحوي مع في مرتبة وجود
الحاوي التي يتحقق التلازم بينه وبين عدم الخلاء ممكنا حتى يلزم ان يكون الخلاء فيها
ايضا ممكنا لا واجبا لئلا يلزم جواز الانفكاك بينهما اذ يجوز ان يكون واجبا في
تلك المرتبة انما يلزم ان يكون ممكنا في مرتبة وجود علته ولا ملازمة بينه وبين عدم
الخلاء في تلك المرتبة فلا محذور اذا كان هو في تلك المرتبة ممكنا وعدم الخلاء واجبا
واجبا وانت خبير بان كلام الشارح ظاهر الانطباق عليه من دون ارتكاب تكلف بل هو

اظهر مما وجهه الخ اذ ليس في كلام الشارح ان المعية تحصل من علية الغير المعينة لوجود المحوي
في هذا العرض بل من نفسه حيث قال لان ذلك الغير اه وعلى هذا لا حاجة الى
دعوى ان تلازمهما على تقدير علية الحاوي للمحوي مع انها باطلة كما سيذكره الخ ثم
لا يخفى انه على هذا الحمل يرد ما اشرنا اليه سابقا من ان المحوي وان لم يكن له
على تقدير عدم علية الحاوي امكان في مرتبة وجوده لكن ليس له وجوب ايضا فلزم
وجوب عدم الخلاء مع عدم وجوب لازمه وهو ايضا محال لكنهم لم يحكموا بان
عدم الخلاء واجب في مرتبة وجوب الحاوي مع عدم العلية بينهما فلا يتأتون عن
ذلك القول ايضا لانهما في مرتبة واحدة وبناؤهما جميعا على الغفلة عن معنى الكون
في المرتبة والتقدم والتاخر بحسبها وعدم تحقق الحال فيه وللاخذ بجانب الحال
ففي الحقيقة الايراد عليهم واحد بهذا الاعتبار بخلاف التقرير الذي ذكره الخ اذ
على هذا يتعدد الايراد فافهم قال الخ والمحوي على هذا التقدير ليس اه فان
قلت المحذور ح اشد اذ يلزم ان يكون احد المتلازمين ممتنعا والآخر واجبا بالذات
قلت لتقدير العلية لما كان محالا جاز ان يستلزم الخ لكن فيه انه على هذا لا حاجة
الى القول بانه على هذا التقدير يكون ممتنعا لا واجبا لا بالغير اذ لو كان واجبا بالغير
ايضا لكان القدر المذكور جاريا فيه والاظهر ان يقال ان هذا القول اشارة
الى امتناع العلية فكانه قال التلازم بين المحوي وعدم الخلاء على تقدير علية الحاوي
للمحوي وهي ممتنعة عندنا وانا نقول لعليته امر آخر له وعلى هذا التقدير لا تلازم
بينهما حتى يلزم المحذور المذكور على تقدير تحقق امكان المحوي في مرتبة وجود ذلك
الامر وتحقق وجوب عدم الخلاء وههنا وبما ذكرنا ظهر توجيه هذا القول على تقدير توجيه
الجواب على النحو الذي قررنا ايضا فافهم قال الخ وكذلك وجود المحوي لا يستلزم اه

هذا القول منه بناء على بداهة الشرح فلايق ان ينساق لنظره السابق قال الخ لانه
لو اجرى على ظاهره اه ما ادرى ما صنع فى توجيه الكلام وما ظاهره الذى لو حمل عليه
لكان قوله ولذلك حكم مع قوله والحاصل لا حاصل له ثم الدليل الذى ذكره على ذلك
من انه يكفى فى الجواب ان يقال الى آخر ما قال من التكلف انه لا يدل على مرامه
وبالجملة كلام خارج عن الانتظام جدا فتدبر قال الخ الغير الذى بعد وجود المحوى
اه لعله اراد الغير الذى بينه وجود المحوى على هذا الفرض كما صرح به الشرح والا فنفى
الطلاقة يصح الكلام كما لا يخفى قال الخ الاول ان ما ذكره فى ذلك اه ظاهر كلام
الشرح وان كان كما ذكره الخ لكن التكلف فى توجيهه كمال كما لا يخفى ثم لو جعل مطلوب
الشرح ان الوجود الحاوى مع خلاف استلزام وجود المحوى بعدم الخلاء كما صحه اذ قد
قرر آنفا ان مطلوبه مع عليته الحاوى للمحوى فى ذلك الاستلزام فافهم قال الخ
وبهذا الاستلزام وان لم يتوقف اه قد ظهر بطلانه مما اورده المحشى على قوله وفيه نظر
لان عدم الخلاء وكان المحشى لم يتعرض لهذا القول اعتمادا على ما سبقه قال الخ
تحقق المعترض فى نفس الامر واختلفا فى الوجوب فقد عرفت ان تقرير السؤال
بهذا الوجه شنيع جدا والوجه الذى له صورة فى الجملة نفى كلام الشرح بدفعه كما عرفت
مفصلا قوله اقول يمكن تقرير الدليل بانه الخ لا يخفى ان هذا التقرير على تقدير
صحته لا يصلح ان يكون ايرادا على الخ ههنا كما يدل عليه كلامه فى الحاشية الآتية
لانه تقرير آخر للدليل وكلام الخ ليس فيه وهو ظ ثم يرد على هذا التقرير ان عدم
الخلاء يجب ان يكون واجبا فى الواقع وفى الزمان لا ان يكون واجبا فى
كل مرتبة وهكذا كلام ساير الواجبات مثل عدم اجتماع قوله وجب ولا
يلزم ان يكون واجبا فى مرتبة وجود زيد او عدمه ونحو ذلك كما اشرنا اليه سابقا

وحققنا

الله ولى التوفيق

١٦٨

وحققنا معنى كون الشئ فى المرتبة اقول هذا ايضا قوله او كان ما اوردنا عليه قد
عرفت ان ما ذكره لا يصلح لان يكون ايرادا عليه قال الخ بل امكانه مع امكانه
ووجوبه مع وجوبه فقد ظهر مما ذكرنا حقيقة الحال فيه قال والحاكم والصواب الجواب
الخ قد عرفت ما فيه قال الخ ولو قيل وجب الحاوى اه هذا بيان لوروده الاشكال
القوى على تقدير الدليل بالنحو الذى ذكره الخ وحذف فيه المقدمة الثالثة وتقريره
ح ان بعد تقرير الحاوى عدم الخلاء موقوف على المحوى ما لا يلزم من عدم محوى
خاص عدم وجوب عدم الخلاء قوله بان يقال المراد بالتلازم اه توجيه الدليل
ح ان عدم الخلاء مصاحب فى الوجود للمحوى المعين فلو وجب عدم الخلاء ولم يجب
المحوى المعين بل كان باقيا على امكانه العرف ولم يخرج الى الوجود لزم انفكاكهما وهو
خلاف الواقع وفيه بحث لان مقارنتهما ومصاحبتهما بحسب الزمان فقى زمان
تحقق عدم الخلاء لابد ان يكون المحوى المعين ايضا متحققا لكن الكلام ههنا فى
المرتبة ولا نسلم ان المحوى المعين مقارن ومصاحب فى المرتبة ولا نسلم ان لعدم الخلاء
بل المقارن والمصاحب فى المرتبة محويا ما وعلى هذا لا يتم الدليل والقول بانه اذا
كان الكلام فى المرتبة فيجوز الانفكاك المتلازمين فيها لا دخل له بالمقام بل هو ايراد
آخر يرد على اصل الدليل فلابد فى جواب هذا الاشكال القوى على طريق المحشى
التمسك بما ذكره فى جوابه على الطريق الظ لكن هذا التقرير قد علمت انه لم يتم قد
علمت ان عدم التمامية مشترك بين التقريرين وتقرير الخ اولى لظهوره ورود
الايراد عليه اقل قوله اذ لو تحقق وجوب مطلق المحوى اه لا يخفى انه بعد ما كان
الكلام فى دفع الاشكال عن تقرير الشرح وفرض انه اراد اتحاد المتلازمين فى نحو الوجوب
لا حاجة الى هذا التطويل والترديدات التى ذكرها المحشى بل يكفى ان يقال ان عدم الخلاء

واجب بالذات فى مرتبة وجوب المحوى وملازمه سواء كان المحوى المعين او المحوى
المطلق ليس واجبا بالذات نعم هذا التطويل والترديدات انما يلزم فى دفع
الاشكال عن تقرير الخ فافهم قوله فيرجع الكلام الى ما ذكرنا انما يلزم مقارنة وجوب
المع مع علته لان ذلك الفرد بعد للحاوى بالعرض وواجب مع وجوبه وايضا يلزم
اجتماع العلتين على معلول شخص هو المحوى لا يقال لعل ذلك الغير كان علة لذلك الفرد
المعين بحسب المرتبة والحاوى علة له بحسب الزمان لانه ظ البطلان قوله فيلزم اجتماع
المحويين التوهم السابق جاز ههنا ايضا مع جوابه من ظهور البطلان قوله ولوجه
احصر وجوبه اما بالذات اه قد عرفت ان هذا الترديد ايضا لا حاجة اليه وما هو الوجه
فى الجواب احصر مما ذكره قوله اذ المفروض انه الخ لا ادرى متى فرض هذا
قال الشرح فالاختصار عليه اه بعد ما قرر الشيخ اولا ان الجسم لا يصير علة لجسم الا
بعد تشخصه ثم ذكر ان الحاوى اذا كان علة للمحوى كان متقدما عليه بالوجود والوجوب
وظاهر ان بعد فرض تشخص الحاوى الخ ظهر قطعا انه اذا كان الحاوى علة للمحوى كان تشخصه متقدما
عليه بالوجود والوجوب وظاهر ان بعد فرض تشخص الحاوى يكون المعية بين المحوى
وبين عدم الخلاء فى الحاوى ظاهر فيصح ايضا المقدمة التى ادعاها بقوله لكن
وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى اه معا مع ان صحة هذه المقدمة لا يتوقف
على الفرض المذكور لان هذه المقدمة هى ادعاء التلازم بينهما على تقدير تحقق الحاوى
على ما يدل عليه قوله انما يكون علة بعد التشخص وظاهر ايضا ان بعد ثبوت تلك
المقدمات يتم الدليل بمجرد الترديد الذى ذكره الشيخ اجزاء من دون ريبة ولا
حاجة الى توسط ما توسط على ما ذكره الامام فكيف يصح القول بان الاقتصار
على ما ذكره الشيخ اولا لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المع وانما يصح ذلك لولم

منع

١٦٩

يبع الشيخ اولا ان الحاوى اذا كان علة لابد ان يكون بعد تشخصه واما بعد ادعائه ذلك
فلا مجال لهذا القول والعجب ان الكلام المتوسط ايضا ليس الا ان تشخص الحاوى
مع تقدير عليته للمحوى متقدم على المحوى بالوجود والوجوب ويكون حال المحوى
معه الامكان وهو لا يزيد على ما سبقه بشئ اصلا فكيف لا يتم الدليل بما سبقه ويتم
به وهل هذا الا تحكم قال الشرح لصار البرهان الخ اه قد عرفت ان تحقق الملازمة
بين عدم الخلاء ووجود المحوى انما يثبت بعد فرض تشخص الحاوى علة وهو ماخوذ
فيما ذكره الشيخ فلا يلزم منه امتناع استناد الاجسام الى العلة اذ هو الفرض المستلزم
لتحقق الملازمة ليس فى غير علية الحاوى للمحوى قال الشرح فاذن للوجب
ان لتقييد العلة اه قد ظهر ان التقييد موجود بدون هذا القول غاية ما فى الباب
ان يقال ان فى هذا القول توضيحا وتاكيدا او اما انه لا يتم الكلام بدونه فهو سقط من
الكلام وسخف من القول والعجب من الشرح القول بمثل هذا ولعله حرص على تصحيح
كلام الشيخ بحمله على امثال ذلك لكن قد علمت ان تصحيح كلام الشيخ غير متوقف على هذا
بل التوضيح والتاكيد ايضا وجه صحيح كما ذكرنا فافهم قال الخ لكن لما عبر عنهما اه انت
خبير بان الظاهر من السياق ان العلة والمع فى كلام الشيخ هو الحاوى والمحوى كما هو المتعارف
فى مثل هذا الموضع وبعد تسليم ان المراد العلة والمع مطلق والقول بانه اوردهما مطلقا
وان كان المراد الحاوى والمحوى فيكون كالدليل عليه على ما قرره الخ لا شك ان
التوهم الذى ذكره الخ لا مجال له اذ بعد ما قرر ان تشخص الحاوى علة وانه لابد ان
يكون متقدما على المحوى بالوجوب لان العلة مطلق متقدمة على المع بالوجوب
ثم ادعى المعية بين عدم الخلاء فى الحاوى ووجود المحوى مشيرا الى ان التلازم بينهما
بعد تحصل الحاوى حتى يبقى مجال هذا التوهم وايضا قد ادعى الشيخ المعية التلازمية

بين المحوى وعدم الخلاء فى ضمن مقدمة علىحدة بقوله لكن آه غاية الامر انه كان بعد
ما فرض علية الحاوى للمحوى وقال ان المع له الامكان فى مرتبة وجوب العلة لا
الوجوب فانه بعده وليت شعرى ان هذا الغرض وهذا القول باى وجه يصير ان
منشأ هذا التوهم الذى ذكره كيف وهو لم يزع تحقق المعية التلازمية بين
المحوى وعدم الخلاء لكل ما سبقه حتى يكون مظنة لهذا التوهم بل وهن بهذه
المقدمة على حيالها ولا مجال للتوهم ح وعلى تقدير صحة هذا التوهم لا ادرى
كيف يرتفع ما ذكره فى المتن اذ ليس ما ذكره الا انه لو فرض تشخص الحاوى علة
كان للمحوى فى مرتبة امكان لا وجوب ومجرد ذلك ظاهر انه لا يرتفع هذا التوهم
ولو فرض ارتفاع التوهم به فظ انه ليس الا لانه التشخص اذ لا شئ سواه
قوله لذلك واما التشخص كان فيما سبقه ايضا وبالجملة الحكم لعروض هذا التوهم
من الكلام السابق بعد ظهور ان المراد منه ما ذا ثم الحكم بارتفاعه بالقول المتوسط
عجب فى عجب وصدور مثله من مثل الح الحجيب وان كان الامر فى نفسه سهلا
الح لكنه قدم استنادا للتمال عليها وقد علمت ان التقييد الذى ذكره حاصل
قبل الاستناد ولا مجال لتوهم خلافه **قال** الح حتى كان الشيخ عقد الشرطية
مطلقة او لا يخفى ركاكة وسماجة بعد ما اطلعت عليه **قال** الح قرر الامام الدليل
بالطريقين المذكورين بان الحاوى آه لا يخفى انه وقع هنا الح اشتباه توضيحه ان
فى هذا المقام يمكن ان يكون بناء دليلهم على احد من الاشتباهين احدهما وهو ظ
كلام الشارح بل صريحه الاشتباه فى معنى التلازم وتوهم ان المتلازمين ما
يمتنع انفكاكهما ولو فى المرتبة ايضا وح تقرير الدليل بان الحاوى على تقدير عليته
للمحوى يكون متقدما على المحوى ويكون للمحوى فى مرتبة وجوده وجوبه الامكان

رکاکه

لا الوجوب

لا الوجوب وعدم الخلاء لما كان واجبا لا يكون له فى مرتبة الحاوى الا الامكان فيلزم
جواز الانفكاك ولا يخفى انه ح يمكن تقرير الدليل بعبارتين احدهما ان يقال كما
وجب ان يكون للمتلازمين لا ينفكان بالوجوب والامكان فعدم الخلاء
لما كان واجبا فى مرتبة وجوب الحاوى لانه واجب بالذات لا يمكن ان يكون
ممكنا فى مرتبة وجب ان يكون وجود المحوى ايضا واجبا فى مرتبة لعدم منافى
امكانه وثانيهما ان يقال لما وجب ان يكون للمحوى امكان فى مرتبة الحاوى وجب
ان يكون لعدم الخلاء ايضا الامكان فى مرتبته وهو ح والعبارتان متقاربتان وقد وقع فى
هذه الطريقة اشتباه آخر ايضا وهو ان الواجب بالذات يجب ان يكون واجبا
فى كل مرتبة وقد سبق هذه الامور مشروحة وثانيهما وهو ظ كلام الامام الاشتباه
فى معنى التقدم والتأخر والمعية وقياس ذاتياتها على الزمانيات واشتباه التلازم
بالمعية وح ايضا يمكن تقرير الدليل بعبارتين احدهما ان عدم الخلاء واجب لذاته
والواجب لذاته لا يتأخر عن شئ فيكون مع الحاوى ووجود المحوى لما كان ملازما
لعدم الخلاء كان معه وما مع المعلول مع فيكون مع الحاوى ايضا فلا يجوز ان يكون
متأخرا عنه وثانيهما **قوله** ان عدم الخلاء معان لتلازمهما فلو تقدم الحاوى على المحوى
لتقدم على عدم الخلاء ايضا فكان عدم الخلاء ممكنا لذاته لكن واجب لذاته وفى هذه
الطريقة توهم ايضا ان شيئا اذا لم يكن متأخرا عن شئ كان معه وهاتان العبارتان
اللتان ذكرناهما فى الطريقة الثانية هما الوجهان اللذان ذكرهما الامام واما الطريقان
اللذان ذكرهما الح سابقا فالطريق الاول منهما هو ما ذكرنا من الطريقة الاولى هنا و
قد انه ظ كلام الشارح بل صريحه ويمكن تقريره بعبارتين والطريق الثانى الظاهر
انه هو الطريق الثانى الذى ذكرنا هنا لكن بالعبارة الاخيرة يظهر ان الامام

ما قرر الدليل بالطريقين المذكورين سابقا بل قرره بالطريق الثانى فقط لكنه بعبارتين
ويحتمل حمله ايضا على الطريقة الاولى وبعبارتيها لكنه بعيد فان قلت لعل الحكم مراده
من الطريقة الثانية سابقا هو العبارة الثانية التى ذكرتها فى الطريقة الاولى وحمل
كلام الامام على الطريقة الاولى وبعبارتيها فيصح انه قرر الدليل بالطريقين المذكورين
قلت هذا مع بعده جدا يرد عليه انه لا يصح ح **قوله** بعد ذلك ثم اعترض على الطريق
الثانى آه وقوله واما الشارح فلم يوجه الدليل آه اذ على هذا حاصل الاعتراض اما وارد
على الطريقين جميعا او لا يرد على شئ منهما فلا يصح انه اعتراض على الاعتراض الثانى
ولان الشارح قرر الدليل على الطريق الاول واورد الاعتراض الذى لا يورد عليه بل على
الطريق الثانى واستعمل بحيرة عقله من توجيه الكلام او حرصا على تخطئة الامام **قوله**
والحاصل ان الظاهر ان كلام الامام بناؤه على الطريقة الثانية التى ذكرناها بعبارتيها
ويحصل اعتراضه وارد على العبارتين جميعا وان اورده ظاهرا على العبارة
الثانية ويحتمل بعيدا حمله على الطريقة الاولى بعبارتيه الخ اعتراضه اما وارد عليهما
جميعا او لا يرد على شئ منهما فما ذكره الح لا يستقيم على وجه اصلا فان قلت على تقدير
حمله على الطريقة الاولى يرد اعتراضه ام لا قلت لا يبعد وروده بان يكون المراد
منه ان ما مع المتأخر لا يجب ان يكون متأخرا وان ملازم الشئ لا يجب ان يكون
متأخرا عما يتأخر عنه ذلك الشئ اى لا يجب اذا كان احد المتلازمين متأخرا عن شئ
وكان به فى مرتبة وجوب ذلك الشئ الامكان ان يكون الملازم الآخر ايضا له فى
مرتبة وجوبه الامكان بل يجوز ان يكون له الوجوب اذ المتلازمان يجب ان لا ينفكا
فى الزمان الى المرتبة فافهم **قال** الح فليت شعرى آه فيه بعد ما سبق انه يجوز ان
يكون كلام الشارح على التنزل والاستظهار **قال** الشارح فغير متوجه لان الاله مع كما لا يخفى

ان

ان معلول علة واحدة ايضا متلازمان على ما هو المشهور لكن بناء كلام الشارح على ما مر فى النمط
الاول من ان المتلازمين لا يمكن ان يكونا معلولى علة ثالثة ما لم يحدث تلك العلة
علاقة ارتباط بينهما وقد مر الكلام فيه مشروحا فارجعه **قال** الح فكان هذا يكون
معللا آه فيه بحث لان العطف لا يقتضى تشريك المتعاطفين فى جميع الاحوال
وهو ظ فتعليل المعطوف عليه بالشرف لا يستلزم تعليل المعطوف عليه ايضا
به وهو ظ الا ان يقال تقييد الحكم بالوصف مشعر بالعلية وامره سهل ولا يبعد ان
يقال ان نسبته ولالة عبارة الشيخ على التعليل الى المعطوف عليه والمعطوف سواء
فتخصيصها بالمعطوف عليه دون المعطوف تحكم الا ان يقال ان تخصيص الشارح بالنظر
الى الخارج لا بالنظر الى نفس العبارة فافهم **قال** الشيخ هبان علة الجسم السماوى
غير جسم تقييد الجسم بالسماوى هنا وفى السابق كانه لا وجه اذ الدليل الذى ذكره
جار فى كل جسم سواء كان سماويا او عنصريا مع ان تعدد الفاعل آه علاوة بقوله
قلنا بجواز التعدد فى العلل الناقصة حاصلها ان تعدد العلل المستقلة لا يتصور
لان الفاعل على راى الشيخ لا يتصور تعدده فلو تعدد العلل المستقلة لكان
باعتبار تعدد غير الفاعل وقد قال المعترض انه فى صورة تعدده يكون العلة
القدر المشترك فلو صح ما قال المعترض ارتفع التعدد عن العلة المستقلة مطلق
وبطل فان قيل وان لم يصح وكان تعددها باعتبار تعدد العلل
الناقصة يصير جانب قلنا قويا **قال** الشيخ فخلو مكانيها غير واجب الوجود الظاهر
فعدم خلو مكانيها **قال** الشيخ قد ثبت انه ليست الاجسام السماوية آه
قد عرفت ان هذا التقييد كانه لا فائدة فيه **قال** الشارح ولا يمكن ان يجعل
بادته لانه يكون آه فيه نظر لان لزوم كون الفاعل موجودا بالفعل وكون الجسم موجودا

بالقوة باعتبار المادة لا يستلزم ان لا يكون الجسم فاعلا بمادته لان كون الجسم
موجودا بالقوة باعتبار المادة لا معنى له الا انه عند وجود الهيولى فقط لا يوجد
الجسم بالفعل بل لا بد من وجود الصورة وذلك لا يقتضي ان لا يوجد المادة
بالفعل امرا وهو ظ فاذا وجدت المادة باعتبار الصورة فلم لا يجوز ان يوجد
شيا لانها موجودة بالفعل والايجاد لا يقتضي الا كون الموجد موجودا بالفعل الا
يقتضي ان لا يكون فعلية من شي آخر نعم المادة بدون الصورة لا يجوز ان
يوجد شيا لانها ليست بالفعل فان قلت اذا كان ايجاد المادة بعد وجود
الصورة ومع كان الجسم حاصلا فكان التاثير بشركة الوضع ويتم الدليل قلت
غاية ما يسلم ان تاثير الجسم بنفسه والصورة الجسمية او النوعية انما هو بشركة
الوضع واما تاثير المادة فلا بد له من بيان ثم لا يخفى ان ما ذكره الشارح انما يتم على
راي من يقول بان الموجود في الخارج هو الصورة فقط بمعنى ان المادة وجودها بالفعل
هو ان يصير عين صورة لا انه يكون في الخارج موجودان بالفعل احدهما المادة
والآخر الصورة لكن الظ ان لا يكون راي الشيخ هذا فافهم قال الشارح ره و
القابل لا يجب ان يحل فيه المقبول آه فيه ان القابل لا يجب ان يحل فيه المقبول
من حيث هو قابل لا مطلق وعلى هذا لا منافاة بين الفاعلية والقابلية لشي
واحد لانه يقال لما اعترف بانه من حيث هو قابل لا يجب ان يحل فيه المقبول
ومن حيث هو فاعل يجب ان يحل فيه المقبول فقد ثبت ان الفاعلية والقابلية
انما يكون من جهتين وهم لا يدعون ازيد من ذلك كما صرح به الشارح من انه يجوز ان
يكون شي واحد فاعلا وقابلا من جهتين اذ نقول ما ذكروه ان الفاعلية والقابلية
متنافيان لكن يصح اجتماعهما من جهتين كسائر المتقابلات وكلامنا في نفي التنافي

حتى يحتاج تصحيح اجتماعهما الى حيثيتين مختلفتين وحاصل ما ذكرنا ان الفاعلية يوجب الشي
والقابلية لا يوجبه بعدم الوجوب باعتبار القابلية لا ينافي الوجوب باعتبار
الفاعلية حتى يحتاج الى اجتماعهما الى حيثيتين نعم لو كانت القابلية موجبة لعدم وجوب
المعلول لكانتا متنافيتين لكن ليس الامر كذلك وهذا كما اذا فرض ان زيدا كان فاعلا
بشي وكان كاتبا ولم يكن الكتابة مدخل في ذلك الشي فح نقول فاعليته موجبة لوجود
ذلك الشي وكتابته ليست بموجبة له ومع ذلك لا يلزم ان يكون الفاعلية والكتابة
متنافيتين ويحتاج في تصحيح اجتماعهما الى حيثيتين فافهم قال الشارح وكذلك ما يصدر
عنها الخ فيه انه ممنوع كيف وهم يقولون ان الصورة شريكة علة المادة فافهم قوله
ولا يلزم من مجرد ذلك ان يكون بمشاركة الوضع الا وضع ذلك الجسم ولا نسلم فلا يلزم
ان يكون بمشاركة وضعه مع ما تقرر فيه وكانه لم يذكره اعتمادا على ما ذكره في نظيره
ويمكن ان يجعل اللام في الوضع والاضافة في وضع ذلك الجسم للعهد اي وضعه
مع ما يؤثر فيه الذي هو المعتبر في الاستدلال وح يكون هذا المنع متضمنا للمنعين معا
قوله لكن النفس انما جعلت لتوقف جميع افعال النفس على البدن ثم والايراد عليه
مشهور مستندا بالكرامات وخوارق العادات قال الخ علة ان علية احدهما كافية
في الاستدلال اذ نقول ان الجسم لو كان علة للهيولى فلا بد له من وضع معها لكن ليس
للهيولى وضع قبل وجودها وكذا الصورة فان قلت لا يلزم ان يكون الوضع للجسم
بالنسبة الى ما هو اثره والا فلا يجوز ان يؤثر احد اذ كل اثر لا وضع له قبل وجوده
قلت لا نقول انه لا بد ان يكون له وضع بالنسبة الى الاثر بل انه لا بد ان يكون له
وضع بالنسبة الى شي حتى يؤثر فيه بايجاد شي فيه والهيولى اذا كانت اثر الجسم فلا بد
ان يكون قبل وجودها شي له وضع بالقياس الى الجسم حتى يوجد الجسم الهيولى فيه وليس

قبل وجود الهيولى شي وكذلك واما الصورة فهي وان كان قبل وجودها يمكن
ان يكون الهيولى موجودة فكانت لها وضع بالقياس الى الجسم لكن لا بد ان
يكون الوضع حال التاثير وحال ايجاد الصورة لما كان حال وجود الصورة
ففي هذه الصورة يكون وضع الهيولى بهذه الصورة الموجودة في هذه الحالة
لما ثبت ان وضع الهيولى في كل حال بالصورة الحاصلة فيها لا بالصورة
السابقة مع ان الوضع لا بد ان يكون سابقا على الصورة هف هذا حاصل
ما سيذكره الخ بعد ذلك بقوله فنقول بيناه وفيه نظر لان غاية ما سلمنا هي
دعوى بداهتهم في الحكم واستقرائهم انه لا بد من حصول وضع بين الجسم وما يؤثر
فيه متصل بان يؤثر اما انه يتوقف كل وضع في حال التاثير فان قلت هذا
غير نافع اذ لو فرض انه كان بين جسمين وضع ونسبة خاصة وزال ذلك الوضع
بينهما في حال فهل يجوز ان يؤثر في هذا الحال احدهما في الآخر ولا شك انه لا يجوز
فظهر ان الوضع السابق غير كاف ولا بد من الوضع حال التاثير قلت
غاية ما يسلم انه يلزم ان يكون وضع حال التاثير واما انه يتوقف عليه التاثير
فلا فالحاصل ما يسلم انه لا بد في تاثير الجسم من شي له وضع خاص بالنسبة الى
ذلك الجسم حال التاثير لكن كون ذلك الوضع موقوفا عليه للتاثير مع دالبداهة
والاستقراء لا يفيدانه فتدبر قوله اقول لم يثبت فيما مر الا ان النفس
هذا الكلام لا يخ من غرابة اما اولا فلانه ظ ان مراد الخ انه يثبت بهذا
الدليل الاخير ان النفس ليست علة اذ لا معنى بعد ثبوته بهذا الدليل على ما
صرح به احالته على ما سبق وما سيذكره الخ المحشي من انه لو كان مراده
ذلك لكان ينبغي ان يذكر النفس مع الهيولى والصورة لكنه ذكرها مع الجسم

والواجب فواحد لان الجسم ايضا يثبت بهذا الدليل عدم عليته بل هذا الدليل
انما يثبت عدم العلية اولا في الجسم وبتوسطه في الهيولى والصورة اذ
المقدمة التي ادعوها من توسط الوضع في التاثير انما هي في الجسم وذكروا
ان الهيولى او الصورة ايضا كذلك لانهما يؤثران بتوسط الجسم على ما
صرح به الخ فضم النفس مع الجسم كيف صار قرينة على ان مراده ثبوت
عدم علية النفس بالدليل السابق على ان اثبات عدم علية الجسم مطلق
بالدليل السابق ليس بطريق البرهان لان عدم علية الحاوي يثبت في
الدليل السابق بطريق الخطاب على ما صرح الشارح في غير موضع والطريق
البرهاني على عدم علية مطلق هو هذا الدليل الاخير فلا معنى لاحالة عدم
علية الجسم في ذيل هذا الدليل الاخير الى الدليل السابق واما ثانيا فلانه سلمنا
ان مراده الحوالة على ما سبق لكن اي ضرورة في جعل الحوالة على الطريقة
التي ذكرها لاثبات العقول حتى يرد عليه ما اورده لم لم يجعلها حوالة على الدليل
في الطريقة الرابعة مع كونه اقرب وقد اثبتوا فيه عدم علية النفس للجسم
مطلق ولا لاجزائه حتى يرد عليه ما ذكره فافهم قوله لكن لو كان مراده ذلك
لكان ينبغي ان يذكر النفس النفس آه قد عرفت ما فيه مشروحا قال الخ والسؤال
لا يرد ان الاعتراض الشارح انما حصر بانه لا فرق في الحكم الا في بين كلام الشيخ
والشارح قال الشارح ره والعقيم له مقدمة فنقول آه لا يمكن انه اذا صح صدور
الكثرة عن الواحد بهذا الوجه فلا حاجة الى الاخذ بالجهات المتكثرة في العقل
بالوجه الذي ذكره الشيخ لان في هذا الوجه غنية عنه فلعل الشارح ره ليس غرضه
هنا توجيه كلام الشيخ بل انه ابدى وجها لامكان صدور الكثرة عن الواحد

شرح المقدمة التي ذكرها الشارح لصدور الكثرة عن الواحد

من قبل نفسه لكن سوق كلامه لا يدل على ذلك ثم ان هذا الوجه اولى من وجه الشيخ
حيث انه لا يلزم منه توسيط الجهات الاعتبارية في صدور الموجود الخارجي
وايضا لا بد في تصحيح تكثر الجهات من كون هذا الاعتبار واللازم ان يكون
الجهات ايضا في كل مرتبة واحدة فلا يمكن تحقق كثرة الموجودات في مرتبة
واحدة اذ لو تم دليلهم على ان الواحد لا يصدر عنه الكثرة لكان جاريا
في الامور الاعتبارية ايضا ولا اختصاص له بالموجودات الخارجية وظ
ان هذه الجهات ليست مما يستند الى الشيء واذا كان الاضطرار حاصلا الى
اخذ هذا الاعتبار في تصحيح تكثر الجهات فلم لم يكتف به في تكثر الموجودات
ايضا من دون التمسك بالجهات الاعتبارية فافهم اما الاول فلان تقرر في
المشهور آه فيه نظر اما اولا فلان هذه المقدمة مما علم انه المشتهر اول بين
اهل التحصيل واما ثانيا فلانه على هذا يلزم ان يكون الوجود ايضا متاخرا عن
الوجود واما ثالثا فلان الانسان لا ثبوت له للانسان واما هو مجرد اعتبار
فقط لا تحقق له في نفس الامر واما رابعا فلانه قد تقرر بينهم ان المهيات
ليست مجعولة اي لم يجعل الجاعل الانسان انسانا وهذا مناف له واما خامسا
فلان هذه المقدمة اما ان يراد بها ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت ذلك
الشيء اي على كون هذا الشيء ثابتا او انه فرع على اصل وجود ذلك الشيء مع
قطع النظر عن ثبت به اليه فان كان الاول فظ انه بعد فرض الشيء
ثابتا لا معنى لعدم كون هذا الشيء في هذه المرتبة وكيف يعقل ان يقال
ان الوجود للانسان في مرتبة وليس الانسان انسانا في هذه المرتبة
لا يصح ان يقال ان الوجود للانسان في هذه المرتبة وان كان الثاني

منع انه من المشهورات الصحيحة

تمام عبارة المحشي
ان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه
والثبوت هو الوجود فلكون الانسان
انسانا متفرع على كونه موجودا في
نفس الامر

يمنع انه خلاف مقتضى المقدمة اذ المقدمة لو اقتضت امرا انما اقتضت الامر
الاول واما الامر الثاني فليس مما يكون مقتضاها ويجيء في تحصيل تحقيقها ما يوضحه
فنقول لا شك انه اذا كان الوجود حاصلا في مرتبة من دون ان يكون منتسبا
الى المهية فظ انه يكون ح موجودا برأسه ثم بعد اعتبار المهية موجودة
يحصل امران في الخارج مهية ووجود منع دون ريبة على ما ذكره الخ نعم لو قيل
ان المهية امر اعتباري ينتزع من الوجود وان لا امر المتاصل هو الوجود على
ما هو راي البعض سواء قيل بوحدة الوجود على ما ينسب الى الصوفية او لا
ح يمكن القول بان الوجود امر متحقق في الخارج من دون الانتساب الى المهية
لكن الظاهر ان الشيخ والش لا يقولون بذلك فافهم قوله لان العقل يتصور
المهية معراة آه فيه بحث لان اخذ العقل المهية معراة عن الوجود وحكمه
بالتصافها به وكونها وصفا لها اما امر نفس امري مطابق في الواقع او ح
من قبيل الاختراعات كانياب الاغوال ونحوها فان كان الثاني فمع انه
بط ضرورة ان العقل يجد الامر كذلك بل الامور التي يجدها واقعيا لا انه
يخترعه ويلعب به ولو كان وجدان العقل مما لا عبرة به فيرتفع الامان عن
البديهيات والنظريات ويؤل الامر الى السفسطة ويحيل سلطنة العقل
ويتسلط ياجوج الهرج والمرج على اقليم الواقع ونفس الامر لا يحصل له الا اعتبار
ح ولا بناء شيء عليه كما لا يخفى وان كان الاول فلا بد ان الوجود وصفا للمهية
متاخرا عنها في الواقع كما هو في نظر العقل ليتطابقا ويتوافقا فلا معنى
لان الوجود متقدم على المهية في الواقع ومتاخر عنها في نظر العقل والحاصل
ان الفرق بين العقل والواقع في التقدم والتاخر بين المهية والوجود بحسبهما

منع الفرق بين العقل والواقع في
التقدم والتاخر بين المهية
والوجود بحسبهما

لا مساغ له في نظر العقل الا ان يقال ليس المراد ان العقل يحكم بان الوجود
صفة قائمة بالمهية في الواقع حتى يقال ان حكمه مطابق ليتبع فيجب ان يكون
الامر في الواقع ايضا كذلك ولا معنى لمخالفته له بل ان العقل يحكم بان المهية
موجودة قطعا ان الوجود صفة قائمة بها متاخرة عنها ومع ح يجوز ان يكون الامر
في الواقع على نحو ان يكون الوجود امرا متاصلا متقدما على المهية ويكون المهية
موجودة به من دون قيام وتابعية للوجود وعلى هذا يعني ان المهية متقدمة
في العقل ليس الا ان العقل يلاحظها اولا معراة عن الوجود ثم يحكم بذلك
الحكم فنقول صح ان المهية متقدمة على الوجود في العقل ومتاخرة في الواقع من
دون ان يلزم عدم تطابق الحكم العقلي والواقع لكن لا يخفى عليك ان العقل
يحكم الصفة الوجود وقيامه بالمهية على نحو ساير الاوصاف اذ لا فرق بديهة
بين حكمه بان زيدا له البنوة والفوقية والكتابة ونحوها وبين حكمه بان له
الوجود والتحصل والتحقق وساير مرادفاته من اللغات الاخرى كهستي وبودن
لا انه يحكم بانها موجودة فقط من دون ان يحصل عنده حقيقة الامر في وجودها
اي بقيام الوجود او بغيره الا ان يقال هب انه يحكم بصفة وقيامه بالمهية
لكن ذلك لا يستلزم الحكم بتاخره عن المهية في الواقع اذ ثبوت الصفة
للشيء ليس فرع ثبوته في نفسه بل هو مستلزم له فيجوز ان يكون الوجود صفة
للمهية قائمة بها مع كونه متقدما عليها في الواقع كما في الصورة بالنسبة الى
الهيولى لانها ايضا صفة قائمة بها عندهم مع قولهم بانها متقدمة عليها في
الخارج وعلى هذا لا محذور ايضا في كون الوجود متقدما على المهية في الواقع
ومتاخرا عنها بحسب العقل بالمعنى الذي ذكرنا لكن لا يذهب على من له ادنى

مسكة ان انكار كون العقل يجد الوجود صفة قائمة بالمهية كما يستنبط من لفظ
هب كانه مكابرة وبعد الاعتراف به القول بتقدمه على المهية في الوجود يستلزم
القول بكونهما امرين في الخارج قطعا ومنه يسفسط ح اذ الصفة اذا كانت
موجودة في الخارج بموصوفها لا بد ان يكون موجودا آخر او لا معنى لكونهما موجودين
بوجود واحد ولا يكون الموصوف امرا منتزعا من الصفة على ما ذكرنا من الاحتمال
سابقا فلم يبق الا ان يكون الموصوف موجودا على حياله ايضا كالصفة فتدبر
قوله لان القول بكون الشيء آه قد عرفت حقيقة الحال قوله فالقول قد صح
الشيخ بتقدم الطبيعة لا يخفى انه لا يفهم من كون الشيئين موجودا بوجود واحد
وكون احدهما مع ذلك متقدما بالذات على الآخر الا ان امر بسيط يكون موجودا
في الخارج والعقل يحلله الى معنيين من دون ان يكون كل منهما منفردا ومتمايزا
برأسه عن الآخر نظير اجزاء الجسم المتصل الواحد فان الوهم يحلل الجسم الى جزئين
ويحكم بوجودهما ويحكم ايضا بان كلا من الجزئين ليس موجودا ممتازا عن الآخر و
كذلك المعاني الغير المحسوسة مثلا الانسان موجود في الخارج على بساطته و
يحلله العقل الى معنيين الحيوان والناطق ويحكم بوجودهما لكن لا على وجه الامتياز
والانفراد والظ انه لا محذور فيه والتقدم احدهما على الآخر ان كان التقدم بمعنى
اللاحقية فلا خفاء فيه لكنه معنى ضعيف وان كان بالمعنى المتبادر فلا بعد فيه
ايضا اذ يجوز ان يحكم العقل بان تعلق الوجود الواحد كان بهذا المعنى ثم
بذلك مع كونهما غير متمايزين في الخارج واذ قد تقرر هذا فنقول لا معنى لكون المهية
والوجود متحدين في الوجود اذ على هذا يجب ان يكون امر واحد في الخارج
يحلله العقل الى المهية والوجود ويحكم بانهما موجودين بوجود واحد وليس كل منهما

مما زاعن الآخر في الوجود ح لابد ان يكون للوجود وجود آخر ويكون حكمه حكم المهية في
ذلك المعنى وان فرض صحة تعلق كيف الوجود به اولا ثم بالمهية ولا يكون فرق بينهما في
كيفية الموجودية ولا الحكم في مرتبة من هذا فصار الوجود اذن كمهية من المهيات في ان
وجودها بعروض امر آخر وهو الوجود والقائلون بان الوجود امر متاصل في الخارج لا يقولون
به بل يقولون ان موجوديته بذاته وان اشكل الامر على البعض منهم الذين لا يقولون بوحدة
الوجود وانه عين ذات الواجب والمهيات الممكنة كلها اعتبارات وشئون له بل
يقولون بالوجودات الخاصة المتسعة في المهيات في الفرق بينها وبين الوجود الذي
هو عين ذات الواجب بزعمهم اذ الوجودات الخاصة لما كانت موجودة بذاتها فكيف
يحصل الفرق بينها وبين الواجب و يتمحلون في دفعه بان الفرق بينها وبينه تعالى بانها
معلولة متعددة وهناك امور متباينة لا يحصل له اذ المعلولية حاصلها ليست الا الموجودية
فاعترفوا بكونها موجودة بامر آخر من حيث لا يشعرون واما البعض الآخر الذي يقولون
بذلك القول فلا اشكال عليهم من هذه الجهة وعلى هذا اذا كان الوجود متاصلا فلا محيص
من القول بأحد الامرين اما ان المهية امر اعتباري ينتزع من الوجود ومن شئونه واعتباراته
سواء قيل بالطريقة المنسوبة الى الصوفية او لا كما اشرنا اليه سابقا وهو خلاف ما يظهر
من طريقة الشيخ والشارح واما انهما موجودان في الخارج متميزان فيرد ما اورده الح
وعلى هذا امر آخر ايضا وهو ان البديهة حاكمة بخلافه ح اذ كل موجود ليس بموجودين فافهم
قال الشارح معنى من حيث الوجود تابعة اه ان اراد انها في الخارج تابعة لامر متحقق
هو الصادر من المبدأ وهو الوجود فهم وما ذكره من الدليل لا يدل عليه لان كون المهية
لو لم يجعلها المبدأ لم يكن شيئا لا يدل الا على ان المبدأ الاول لو لم يوجد المهية لم يكن
موجودا انما يلزم منه ان يكون وجودها بسبب ايجاد المبدأ وهذا لا يجدي في مطلوبه من

تأخر المهية

تاخر المهية عن الوجود وان اراد موجودية المهية باعتبار الوجود بمعنى ان معنى موجوديتها
انها يعطيها المبدأ الوجود ويفيض عليها ويصيرها متصفة به فهو مسلم لكن لا يلزم من
ذلك ان يكون الوجود امرا متاصلا متحققا في الخارج ويكون المهية تابعة له اذ ثبوت
الشيء للشيء لا يقتضي ثبوت الثابت فيجوز ان يصير المهية موجودة بوجود ولا يكون
ثابتا في نفسه كما يصير ابا بالابوة التي لا وجود لها في نفسها لا يقال الامر الاعتباري
كيف يمكن ان يصير سببا لموجودية المهية لانا لا نقول ان هذا الامر الاعتباري سبب
الموجودية بل سببها انما هو الفاعل بل نقول معنى موجوديتها انه يقوم هذا الامر الاعتباري
بها وسبب هذا القيام هو الفاعل ومجرد كون الموجودية بهذا المعنى لا يقتضي ان
يكون هذا الامر القائم موجودا متاصلا كما لا يخفى فان قلت المهية اذا كان معدومة
ثم وجدت فلا شك في ان هناك تغيرا وتبدلا واذا لم يكن الوجود امرا متحققا
لم يكن في الخارج حال الوجود الا المهية فقط فلم يكن في حال الوجود تغير اذ المهية في
الحالين واحدة ليس امر آخر قلت ان اردت بالتغير انه لا بد ان ينضم الى المهية امر
متحقق حال الوجود فهو اول النزاع وان اردت اعم من ذلك فلا نم انه ليس هناك تغير
بل التغير حاصل باعتبار انه كان معدوما فصار موجودا وهو تغير فاحش فان قلت كيف
يصير موجودا قلت ان تسال عن الموجودية بحسب ما فهم العقل منها اي شيء فجوابه ظاهر اذ
هو انه يقوم الوجود بالمهية في نفس الامر مع ما ذكرنا وان تسال عن انه كيف يقوم الوجود
بها مع انه ليس امرا موجودا متحققا فقد عرفت ان قيام شيء بشيء لا يقتضي وجود القائم
كقيام الاضافات ع كونها وانه كيف يقوم بها مع انها لا وجود لها فان اردت انه لا وجود
لها حال القيام فليس كذلك بل هي حال القيام موجودة وان اردت انه لا وجود لها قبل
القيام فذلك امر لا حاجة اليه ولا وجه للسؤال عنه اصلا والحاصل ان الموجودية اليه كسائر

الاتصافات الى آخره والقدر الذي يمكن ان يصل العقل اليه فيه يمكن ان يصل اليه فيه
يمكن ان يصل اليه فيها ايضا وان كان امرا لا يمكن الوصول اليه فيها لا يمكن الوصول
اليه فيه ايضا الا ترى ان بعد القول بانضمام الوجود المتاصل ايضا الى المهية
مثل هذا السؤال باق هذا واما توجيه كلام الشارح بما ذكره المحشي فقد عرفت حاله
مشروحا قوله لكن من حيث العقل يكون اه قد مر القول فيه بالامزيد عليه
قوله بل المراد اتصاف المهية بها اه هذا التوجيه مع انه يرد عليه ما ذكره بعينه
كان دفع ايراد الح به من قبيل دفع الفاسد بالافسد يتجه عليه انه قد مر ان تقدم
المهية على الوجود في العقل ليس الا باعتبار ان العقل يلاحظها معراة عن الوجود
ويحكم عليها بعد ذلك بالوجود لا التقدم بحسب الواقع كيف وقد صرح الشارح بان الامر
بالعكس في الواقع فعلى هذا لا يكون اعتبار التقدم والتاخر بين الوجود والامكان
والوجوب وغيرها ايضا بحسب العقل لا بهذا المعنى الا يكون الملحوظ فيه ان العقل
كيف يكون حاله في ملاحظة هذه الامور وانما ينبغي ان يكون معتدا في الملاحظة
وانما يكون موخرا الا التقدم والتاخر الواقعي فظاهر انه على هذا يكون الوجود متقدما
على الامكان فان العقل يتصور اولا طرفي النسبة ثم النسبة وكيفيتها هذا ثم لا
يخفى ان اعتبار التقدم والتاخر بين هذه الامور بحسب العقل كما ذكرنا وان كان
صحيحا لكنه لا محصل له في هذا المقام ولا يفيد فائدة اصلا فما ادري ما الباعث للمحشي
على هذا الاعتبار وكانه لتوضيح الحال ورفع الاشتباه بين الاعتبار الواقعي والاعتبار
العقلي والا فالظاهر ان ذكر التقدم والتاخر بين هذه الامور بحسب الواقع ايضا
مما لا مدخل له في المقام اذ المقصود يحصل بمجرد تحصيل تلك الجهات والاعتبارات
ولا حاجة الى بيان تقدمها وتاخرها ومراتبها فافهم قوله وثانيها ما يكون تابعا للوجود

ولكن

لا يخفى ان في هذا القول اذ ظاهر ان تابعية الصفة للموجود ليس باعتبار نفس الوجود فقط
بل باعتبار نفس الوجود الموصوف فالموصوف له مدخل البتة في المتبوعية كيف
وهو الاصل وتابعية الصفة للوجود باعتبار ان الموصوف ما لم يكن موجودا لا
يمكن اتصافه بها فتدبر قوله ورتبة التعقل مع نفس المهية اه لا يخفى شناعته
قوله والوجوب والامكان التابعان للمهية اه قد اعترف المحشي آنفا بان الوجوب
والامكان متقدمان على الوجود في الواقع فكيف يحكم ههنا بانهما متاخران عن
المهية المتاخرة عن الوجود وهل هو الا تلاعب بالعقل واحكامه قوله قلت تعقل
الذات من الذات اه على هذا يجب ان يجعل تعقل الذات على تقدير جعل الهوية
مقدمة على الوجود في اول المراتب لا ثانيها وهو ظ قال الح ان يجعل الوجود
في المرتبة الاولى وقد عرفت ما فيه قال الح والامكان والتعقل اه قد ظهر ان
تاخر الامكان عن الوجود غير صحيح بل الامكان مقدم عليه قال الح والوجوب
والتعقل للغير اه الوجوب ايضا سابق على الوجود قال الح وان اعتبر الوجود
التبعي اه ما ذكره ههنا مستقيم ثم لا يخفى ان ما ذكرنا من ان الوجوب والامكان متقدمان
على الوجود هو على تقدير ان لا يجعل الوجود امرا حقيقيا متاصلا واما اذا جعل كذلك
وقيل ان المهية من اعتباراته او انها متحدة معه في الوجود فح لا يجب تقدم الامكان
والوجوب على الوجود نعم يتقدمان على موجودية المهية كما لا يخفى على انه لا يبعد
ح ايضا تقدمهما على الوجود الا اذا قال احد بالطريقة المنتسبة الى الصوفية او بما هو
المشهور من دون المتالهين فافهم قوله فان قلت الوجوب والامكان اه
قد تكرر في كلامه الاشارة الى ان الصفة متاخرة عن الموصوف وهو محل كلام كيف وهذا
التقدم من قبيل التقدم بالطبع واما فيه التقدم في هذا التقدم ان الوجود وقد عرفت
هو الح

الوجود متقدم مع المهية او الاتم بالعكس
الطريقة المنتسبة الى الصوفية وفي المتالهين
نعم لها الصفة متاخرة عن الموصوف
اذ التقدم في التقدم بالطبع هو الوجود

المحشي برايه فيما قبل وعلى هذا كيف يصح تقدم المهية على الامكان والوجوب مع
وجودها فيها وكانه يحمل المحشي ما فيه التقدم فعلية الذات على ما ذكر في بعض المواضع
وانت خبير بان الفعلية لا تحصل لها الا الوجود فالظاهر انه اما ان لا يعترف بان
الموصوف لا بد ان يتقدم على الصفة او لا يسلم ان ما فيه التقدم في هذا التقدم
ضروري فتامل **قوله** وبما قررنا وحققنا يظهر لك التميز اه بما قررنا وحققنا
ظهر ايضا لك التميز بين صحيح ما ذكره المحشي وفاسده **قال** الشارح فلا شبهة ان مصدره
اه فيه نظر اذ لا دليل على ان لا يوجد في العقل الاول سوى هذه الامور الستة ثم لا يجوز
ان يوجد فيه جهات واعتبارات لا تحصى بل يجوز ان يوجد فيه جهات غير متناهية على
ان يستلزم كل جهة من هذه الجهات الستة جهة وهكذا الى غير النهاية ولا محذور لجواز التسلسل
في مثل هذه الامور لا يقال ان الجهات المتكثرة اما من قبيل السلوب او الاضافات
والشارح قد ذكر فيما سبق وسيشير ايضا ان السلوب والاضافات لا يتحقق الا بعد
تحقق طرفي الاضافة والمسلوب عنه فحينئذ لا يمكن تحقق الجهات التي لا تحصى في
العقل الاول لانا نقول انحصار الجهات في السلوب والاضافات غير مسلم ولو سلم
فتوقفهما على تحقق الطرفين مم وعلى تقدير تسليمه نقول ان الواجب تعالى والعقل
موجودان فيمكن ان يحصل للعقل اضافات كثيرة اليه تعالى ولا يلزم انحصارها بالنسبة
اليه باعتبار التعقل فقط وايضا يمكن اضافة الى تلك الجهات التي يقولون بحقيتها
في الغيب والتي يقول لا ادري كيف صار العقل الثاني مجرد متاخرة عن العقل
الاول بمرتبة واحدة ذا جهات متكثرة بعدد اجزاء الفلك الثامن وكواكبه
التي لا يحصيها الا الله مع كون جهات العقل الاول المتقدم عليه بمرتبة منحصرة
في ست وهل هذا شيء يستحق ان يصغى اليه عاقل **قال** الشارح لا يمكن الا من هذا

الوجه

رد ما يحصل المحشي فانه المقدم فعلية الذات

تتعلق بكثيرة جهات الفلك الثامن في العقل الاول ... يجوز ان يوجد ... واعتبارات ...

بكل لم يحصل للعقل الاول اضافات كثيرة الى الاول

وعدا التكثيرات الى الاول

الوجه قد عرفت ان الوجه الذي ذكره الشارح في كيفية صدور الكثرة عن الواحد مغن
عن هذا الوجه مع سلامته عن التكلفات التي في هذا الوجه وكان الشارح لم يذكر
شيئا بناء على ما الزمه على نفسه من ان لا يتعرض للمباحثة مع الشيخ وكان في ذكره
ذلك الوجه اشارة لطيفة الى الاعتراض على الشيخ ولم يصرح به التزاما للشرط
واعتمادا على فهم الناظرين **قال** الشارح لان المعه عبارة عن مجموعهما معا اه
كان الظاهر منه ايضا ان الوجود امر متحصل حقيقي **قال** الشارح المشتمل على الى لبتين
الباقيتين الامكان والوجود او الهوية والوجود او جميعها بناء على جعل الامكان
والهوية بمنزلة امر واحد **قال** الشارح ولاجل كون المهية والامكان معه سببين الى قوله
فهذا ما اردنا ايراده لا يخفى وهن هذه الكلمات وضعفها **قال** الح فان اراد صدور
الكل بالذات فلا دليل عليه قد ذكر والدليل عليه في موضعه وان اراد ان دليلهم غير
تام فههنا ليس موضع هذا الكلام بل موضعه حيث ساقوا هذا الدليل وايضا غرض الشارح
دفع التشنيع الى البركات عنهم وهو قائل بان الواجب نسبة الكل الى المبدأ الاول
فلا وجه للعدول من حكمه بانه لا دليل على ذلك ولو قيل انه ليس من قبله بل من قبل نفسه
فيصير الكلام اجنبيا عن البحث فافهم **قال** الح ولعل هناك سرا لم يرد التصريح به لا
يخفى ان المقام ليس مقام ان يقال لان هنا سرا اذ غموض ولا اشكال وانما هو امر
واضح لان ابى البركات قال انهم يجب ان يسندوا الكل الى الواجب فلم اسندوا
بعضها الى غيره وقال الشارح انهم ايضا قائلون بان الجميع مستند الى الواجب و
ايجادهم منه لكن المتوسطات كثيرا ايضا والآية اسنادهم الايجاد اليها على سبيل
المجاز والتوسع اعتمادا على ما اسسوه في موضعه ومع هذا الى السر في المقام والى
غموض فيه سواء قلنا انه يلهم الذي ذكروه في اسناد الوجود مطلق الى المبدأ الاول

التزاما

تمام ١٠

ثم او لا فافهم **قال** رحمه الله والجواب عن الاعتراض ان علم الشيء بنفسه اه فيه ان هذا لا يصلح جوابا عن السؤال الثالث لان علم العقل الاول عرضا انه نفسه فعلم العقل الثاني ان كان نفس العقل الاول باني يكون بطريق الحضور فالاشكال قائم بعينه وان كان صورة مساوية له فكذلك ايضا لان الامور المتساوية لا يمكن ان يكون اثار مختلفة ولعل مراده انه اذا كان علم العقل الاول بنفسه عين ذاته وعلم العقل الثاني به صورة مساوية له لم يكن العلمان متساويين لان الاول موجود خارجي والثاني موجود ذهني وكان الاول اولى بذلك اذ استنباط هذا من كلام خفي **قال** الشارح والجواب ان المعلول الاول اه لا يخفى ان هذا الجواب ذكره الامام ورده بما سينقل الشارح بعد ذلك عنه بانكم لو قنعتم بمثل هذه الكثرة في العقل لم لا تجوزونها في الواجب وعلى هذا الوجه لذكر الجواب في مقابلته بل كان يجب ان يكتفي برد ايراده الآخر **قال** الشارح وهذا خبط منه اه انت خبير بانه ليس من الخبط في شيء اذ الدليل الذي ذكروه على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لو تم لدل على انه لا يجوز ان يصدر عن الواحد امر متكثر بحسب الذهن ايضا والتفرقة تحكم **قوله** وعلى الاول كان يتوقف على وجود المنسوب اليه بالضرورة وفي طرف الاتصاف الغير المتشرف يتوقف امارا جع الى الشيء الذي فرض توقفه على الاضافة كما هو الظاهر او الى كون الخارج او نفس الامر ظرفا لنفس الاضافة على بعد واياما كان لا يصح الكلام اما الثاني فلان كون الخارج او نفس الامر ظرفا لنفس الاضافة انما يرجع الى اتصاف الموصوف بالاضافة او الى وجود الموصوف في نفسه وبطلان التوقف في الثاني ظاهر والا يلزم توقف الشيء على نفسه وفي الاول لا يصح دعوى الضرورة فيه اذ لو صحت دعوى التوقف فلا شك انها ليست بضرورية كيف اكثر من المحققين على ان ثبوت الشيء للشيء

١٧٦

لا يتوقف على ثبوت ذلك الشيء وان كان يستلزمه والعجب ان المحشي ايضا معترف بذلك كما يظهر من اقاويله فكيف يدعي الضرورة ههنا في خلافه وحمل الضرورة على القطع ايضا ليس بمفيد كما لا يخفى واما الاول فتوقف ذلك الشيء على وجود المنسوب اليه انما يثبت بعد ثبوت توقف الاتصاف على وجود الموصوف وقد عرفت حاله فكيف يدعي الضرورة فيه ولو قيل ان المنسوب اليه فيما نحن فيه هو الفاعل ولا شك في توقف ذلك الشيء عليه فلا يضرنا بل ينفعنا وهو ظاهر **قوله** واما وجود المنسوب فيمتنع ايضا ان اراد ان الاتصاف بالاضافة يتوقف على وجود المنسوب فممنوع كما صرح به الشيخ في الهيات الشفاء ليس هو التوقف بل الاستلزام فقط وان اراد الاستلزام فمع تسليمه غير كاف في المقام اذ غايته ايجاد الصادر الاول يجوز تحقق امر غير ذات المبدا تعالى وغيره من علوم العقل مثلا نعم لا يجوز تحقق امر في مرتبته او متقدما عليه **قوله** فقد ذكر بعض المحققين ان ليس مراده العدم المعرف اه فيه نظر اذ لا نسلم انه ليس مراده ذلك وما ذكره من انه لا يوجب تكثرا في ذات الفاعل فبعينه ان التكثر في الذات بهذا انما غير لازم والتكثر فيها بالاعتبار باعتبار المعروف غير معقول **قوله** الى القوة وجوده فيقتضي امرا موجودا ان اراد انه يقتضي امرا موجودا في الخارج فممنوع اذ لا نسلم ان القوة امر وجودي وان اراد الوجود في نفس الامر فيكفي فيه وجود الموصوف الذي هو منشا انتزاعه ولو ادعى ان تكثر المعلول لا بد فيه من امور متكثرة موجودة فلا يتم وايضا على هذا لا حاجة الى هذا التطويل والفرق بين السلب والاضافة وابطال كل منهما بوجه على حدة على ما فعله المحشي فافهم **قال** رحمه الله واعلم ان غرضهم ليس ان الموجودات اه لا يخفى ان هذا مخالف لظاهر كلام الشيخ بل صريحه لان كلام الشيخ في هذا الفصل مصرح في حصر صدور الكثرة في هذه

حيث قال فمن الغر اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي الى آخر ما قاله لانه
ادعى الغر في انه لا بد ان يكون جوهر عقلي وجرم سماوي وادعى انه لا بد ان يكون هذا
من جهتين فيه وادعى انه لا يكون جهتان فيه الا من جهة ما ذكره من الامكان والوجوب
وعقله لذاته وعقله لغيره والحكم التمثيل ليس بمستقيم لانه قال ولا حيثيتي اختلاف
هناك الا ما كان آه وهذا لا يحتمل التمثيل كما لا يخفى وكلامه في الشفاء ايضا كذلك لانه قال
بعد ما ذكر ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن المبداء الاول تعالى بلا واسطة فبالحري
ان يكون عن المبدعات الاول بسبب اثنينية يجب ان يكون فيها ضرورة او كثرة
كيف كانت ولا يكون في العقول المفارقة شيء من الكثرة الا على ما اقوله ثم ذكر
هذه الامور التي ذكرها هناك من الامكان والوجوب والتعقلين وهذا ايضا ظاهر
بل صريح في الحصر فليت شعري ان الحكم من اين فهم ما ادعاه وما ذكره سابقا من تاويل
في كلام الشيخ من ان مراده بالوجوب الوجوب بحسب الظن فيه ما فيه فافهم قال
الشارح اذ المستند شيئان احدهما اتم وجودا آه لا يخفى ان وجود سببين وسببين
لا مدخل له في هذا الحكم وليس مآل ما ذكره بالحقيقة الا الى ان ما قص لا يمكن ان يكون
سببا وهذا هو الذي منعه الامام وقال ان الشيخ ايضا شنع على من قال به فذكر هذا
الكلام في مقابلته لا ينفع في رفع المنع ودفع التناقض من كلام الشيخ ثم لو قلنا
انه يجدي ايضا في رفع المنع فعلى تقدير صحته لم يرفع التناقض من كلامي الشيخ
وتعلمنا سبا قال الشارح وهو لم يجزم ايضا انت خبير بان ظاهر كلامه في هذا
الكتاب وفي الشفاء الجزم بذلك لانه قال في هذا الكتاب ثم يجب ان يكون الامر
الصوري الى آخر ما قال هذا ظاهر صريح في الجزم به وقال في الشفاء بعد ما قرر اشتراكه
في العقل والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون اذن العقل الاول

يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك
الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود صورة الفلك الاقصى وكمالها الى آخر ما قال
وهذا ايضا ظاهر في الجزم لما ذكره الشارح ليس الا من باب التصلب في دفع الاعتراض
عن الشيخ قال الشارح ولا شرط وجودي ولا عدمي لما قاما برهانه على ان
الشرط العدمي ولا بد منه ولعله لزوم النقص في ذاته تعالى حيث قال يحتاج في
فاعليته الى امر آخر وفيه ما فيه قال الشارح وان يكون اشتراك مادتها آه فيه نظر
لان مادتها المشتركة امر ثابت بذاته بكيفية وجود العقل فقط فاي حاجة لها الى
الاحوال المشتركة بين الاجرام السماوية قال المحاكم ولما كان الاجرام السماوية آه
هذا لا يجدي فيما ذكره الشيخ لانه ادعى ان المادة العنصرية تفيض من العقل باعانة
الاحوال المشتركة بين الاجرام السماوية كما يفيض صورها باعانة الاحوال المختلفة
ومحصل ما ذكره المحاكم يلزم ان يكون فيضان المادة ايضا باعانة الاحوال المختلفة لا
الحالة المشتركة وهو ظاهر قوله وان كان كذلك لنفس الطبيعة آه قد عرفت ان
المادة لا حاجة لها في نفسها الى امر آخر غير العقل واحتياجها من قبل الصورة يستند
الاحوال المختلفة التي للاجرام السماوية فلا حاجة الى الطبيعة الخاصة ومقتضاها
ايضا فافهم قوله غير متميز الاحوال فيه ما فيه قوله امر غير ثابت فيه ايضا ما فيه من
قال الشارح بل هي تعينه في حصول ذلك الوجود ولا يخفى ان اصل القابلية للتعين
بالصورة والتحركة سواء كان في الحقيقة او في العوارض حاصل للمادة بنفسها ولا
حاجة فيه الى امر واما خصوصيات القابليات للتعينات والحركات الخاصة فيكفي
فيها اختلاف احوال الاجرام السماوية بان يعدها حال لقبول صورة ثم حال اخرى لقبول
صورة اخرى وهكذا من دون حاجة الى الطبيعة المشتركة في السماوات ومقتضاها

كما مر الاشارة بجزمره وفيه ايضا ان مدخلية حركة السماء في تعين المادة وحركتها في جهة الخير
غير مستقيم لان معنى تلك المدخلية ليس الا ان لها مدخل في حدوث الصورة المختلفة
فيلزم ان يكون للامور الجسمانية مدخل في وجود جزء الجسم وقد حكموا باستحالته فافهم
قال الشارح كما مر لا يخفى ان ما مر يخالف ما ذكره لان ما مر هو قوله فيجب ان يكون لا معتقض
تلك الطبيعة ما مر في وجود المادة ويكون المختلف فيه سببا لهيولى للصورة المختلفة
وانت خبير بان هذا صريح في ان حصول وجود المادة بسبب الحركة الدورية المشتركة
هيولاها للصور المختلفة بسبب اختلاف الحركات والاوضاع لا ينافي في ما ذكره هنا فلا حظ
قال الشارح فافاض من هذا المفارق صورة خاصة فيه ما اشرنا اليه في الحاشية السابقة
من انه لا يجوز ان يكون لحركة السماء مدخل في حدوث صور العناصر والا لزم جواز الخلاء
على ما ذكروه في دليل امتناع كون الحاوي علة للمحوي لان الحركة ح كانت في مرتبة متقدمة
على وجود المحوي فكان المتحرك الحاوي ايضا كذلك فيلزم منه ما ذكرنا على زعمهم لا يقال ان
الحركة سبب للاستعداد فيكون متقدما بالذات على الاستعداد والاستعداد متقدم
بالطبع على الصورة لكن في مرتبة وجود الاستعداد لا تلازم بين المحوي الذي هو الصور
صورته وبين عدم الخلاء لان في هذه المرتبة يكون عدم الخلاء متحققا في ضمن محوي آخر
لان الاستعداد سابق على هذا المحوي وفي زمان الاستعداد يتحقق المحوي بصورة
اخرى فلا يلزم المحذور المذكور على زعمهم لانا نقول حسب ان كان الامر في الاستعداد
لكن نقول الاستعداد لا بد من وجوده وعدمه في حصول ما يستعد له فينتقل الكلام
الى العدم ونقول ان العدم كوجوده موقوف على الحركة ومرتبة عدم متقدمة على مرتبة
الصورة وكان في هذه المرتبة يتحقق التلازم بين عدم الخلاء ووجود المحوي الذي
هذه الصورة صورته ويتم الدليل فافهم قوله اما اولا فلان ذلك منقوض بامر

وشر

181

حيث قال اه فيه نظر لان الشارح صرح بعد ذلك القول الذي نقله المحشي بان المراد من
هذا القول ليس ان طبيعة السماء وحركتها لها مدخل في الافاضة وجود المادة بل في
جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التعين والكثرة في حده وعلى هذا لا استحالة لان
مراد الشيخ انه لو اسند تلك الصور النوعية الى العناصر الى الحركة الفلكية على النحو الذي
ذكره الكندي ومن تبعه لا بد ان يكون الحركة متقدمة عليها فلا بد ان يكون قبلها المادة
مع الصورة الجسمية فقط وهو مع لا يستحيل له خلو المادة عن الصورة النوعية كما يستحيل
خلوها عن الصورة الجسمية وهذا لا مسترة به ولا يرد عليه شيء سوى ما ذكره والجواب
عنه واما النقض الذي ذكره المحشي فغير وارد لما عرفت ان الشيخ لم يجعل للحركة السماوية
مدخلا في وجود المادة حتى يلزم تقدمها عليها ويلزم المحذور عندهم من كون المادة
حادثة وانما جعلها دخيلا في التعينات والحركات التي للمادة ولا يلزم منه محذور اذ
غاية ما يلزم منه ان يكون قبل كل تعين وحركة للمادة حركة للفلك وهكذا وهذا ليس
مستحيل عندهم قوله وكذا ينتقض بما مر من الشارح اه هذا ايضا كالنقض السابق في
عدم الورود وكذا النقض الاخير كما ستعرف قوله واما ثانيا فبالحل بان اللازم
اللازم ما ذكره اه لا يخفى ان هذا الحل انما يجري في الصورتين ذكرهما في النقض الثاني
والثالث ولا يجري في النقض الاول وفيما ذكره الشيخ اما جريانه في الصورتين المذكورتين
فظاهر اذ غاية ما يلزم منهما ان يكون قبل كل تركيب وكل مزاج حركة وكيفية ولا فساد
فيه على رأيهم واما عدم جريانه في النقض الاول فلان المادة العنصرية واحدة
ثابتة عندهم دائما فلا معنى لتقدم الحركة عليها بهذا النحو الذي ذكره المحشي اذ لا تعدد
فيها حتى يقال ان قبل كل فرد حركة نعم يمكن ان يكون الحركة شرطا لوجود امر قديم
بان يكون جزءا منها والحركة التوسطية شرطا لوجوده ولوله لا يلزم منه محذور

واما على ما قرره المحشى فلا معنى له ولا يخفى ان مدخلية الحركة فى وجود المادة بهذا النحو
الذى ذكرناه ايضا مما لا يجوز عندهم بناء على ما بين الشيخ ان الجسمانيات لا يجوز
ان يكون مدخل فى وجود الجسم واجزائه لجواب النقض انما هو بما ذكرنا من ان مرادهم
بمدخلية الحركة فى وجود المادة ما ذاع على ما صرح به الشيخ وغ يجرى فيه الحل الذى ذكره المحشى
واما عدم جريانه فيما ذكره الشيخ فلان الصور العنصرية ليست صورا متعددة متعاقبة
حتى يقال ان كل صورة مسبوقة بحركة وهكذا الى غير النهاية فان قلنا انهم لا يدعون
ان تلك الصورة قديمة كيف قد يستحيل بعضها الى البعض فكيف يمكن ان يكون قديمة
وعلى هذا يجوز ان يكون قبل تلك الصور صورا اخرى وهكذا قلت هذا هو الذى ذكره
الح واجاب عنه بان هذه الصور النوعية العنصرية قديمة بالنوع عندهم وليس قبلها
صورة اخرى فان قلت لا يلزم ان يقول بتقدم صورة عليها لا من نوعها بل يجوز
ان يكون قبل كل صورة صورة اخرى من نوع هذه الصور قلنا اما ان كان قبل
الصورة النارية التى لكرة النار مثلا صورة نارية او صورة اخرى من صور العناصر
ولا يتصور الاول حه وعلى الثانى فيقدم بيان ما اسسه الكندى ومن تبعه لانهم اسندوا
اختلاف تلك الصور بالقرب والبعد من الفلك وحركته على النحو الذى فصله الشيخ
وعلى هذا احتمل ذلك المعنى كما لا يخفى قال الح ثم يزول تلك الصورة الح فيه انه خلاف ما
تقرر عندهم من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فان قلت يجوز ان لا يكون تلك الصور
المتقدمة قديمة بل يمكن ان يكون قبلها صورة اخرى وهكذا قلت هذه الاختلافات
ما السبب فيها ولا بد لهم من اسنادها الى الحركات السماوية لكن على النحو الذى
ذكروه فى هذا الوجه فثبت ان اختلاف صور العناصر بهذا الوجه فقط الا ان
للمادة العنصرية كانت صورا متخالفة متعاقبة الى غير النهاية بسبب اختلاف الحركات

الاجرام

١٨٣

بالتساوي واستقرارها فى زماننا على هذه الصور الاربعة لاجل السخونة والبرودة الحاصلتين
لها من قرب الحركة وبعدها الح فايراد الشيخ وارد عليهم ولا يجرى ما ذكره قال الشيخ
رح قال الاشبه ان يكون المراد فيه بحث لان الاستعداد الذى يحدث من الاربعة
اجرام او من غيره منحصرة فى اربعة حاصلة فى المادة المشتركة اما ان يكون سابقا على
الصورة النوعية فيلزم على الشيخ ايضا ما الزم على الكندى ومن تبعه من خلو المادة
من الصورة النوعية واما ان يكون سابقا على خصوص الافراد يعنى ان كل صورة
يكون مسبوقة باستعداد الى غير النهاية فح يلزم ان يكون قبل هذه الصورة النوعية
الاربعة صورا اخرى مخالفة لها نوعيا فى عندهم من انها قديمة بالنوع الا ان يقال
يجوز ان يكون قبل هذه الصور صورا اخرى من هذا النوع بان يكون لكرة النار مثلا
قبل هذه الصور النارية صورة الهوائية مثلا وهكذا لكن يرد عليه ح انه لا حاجة
على هذا الى هذه الاربعة الاجرام او اربعة حال اذ يجوز ان يستند اختلاف الصور
بهذا النوع الى حركة جرم واحد مع ان الظاهر من كلام الشيخ ان لهذا الاخير مدخلا
فى هذا المقام وايضا يرد على هذا ان عندهم ان صور تلك العناصر يطلب المكان بالطبع
فلو كان لكرة النار مثلا قبل هذه الصور صورة الماء مثلا لزم ان يكون صورة
الماء فى ذلك الزمان طالبا لمقر فلك القمر بالطبع وفى زماننا طالبا لهذا المكان
الذى هو فيه فى هذا الزمان وهو ممنوع قطعا ولو قيل مراده ان الاربعة الاجرام افاضت
على المادة ما يهيئها للصورة لا بمعنى انه استعدها بالمعنى المتعارف للاستعداد حتى
يلزم ان يكون سابقا على الصورة بل بمعنى انه افاضت عليها ما هو شرط لحصول الصورة
فاض كل جرم على حصته من المادة ما هو شرط لصورة مخصوصة فحصلت تلك الصورة
المختلفة لذلك على هذا لا يرد ما ذكر فنقول على هذا يهدم بنيان ما اصلوه من ان

الموثرات المختلفة بنسبتها الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص بها مادة
دون مادة الا لامر يرجع اليها وهو الاستعداد قوله او يكون ذلك كله بفيض من
جرم واحد وان يكون هناك نسبة آه لا يخفى انه على تقدير تجويز ذلك وهو الحق لان
العلم بتفصيل هذه الامور خفية علينا والقادر المختار تعالى شانه يفعل بحكمة ومصلحة
ما ينبغي وما يليق ولا سبيل لنا الى العلم باسرار قضائه وقدره سيبطل ما ذكره من
مدخلية الطبيعة الخامسة ومقتضاها في وجود مادة العنصر ومدخلية حركاتها المختلفة
في وجود صورها المختلفة وكذا ما سيذكره من كيفية حدوث المركبات اذ يجوز في
جميع ذلك ان لا يكون الحال على ما ذكره بل يكون على نحو آخر خفي علينا كما هو الحق على
ما ذكرنا قال الا ان الح فلان المادة ح حالها في الخارج آه فيه نظر لانه لا يلزم من عدمية
الاستعداد ان يكون المادة حالة الاستعداد كما عدم اذ فرق بين عدم الاستعداد
والاستعداد العدمي والامام قد استمر على هذا الغلط واجرى الامر على مقتضاه
في مواضع كما قال في نفي الامكان والامكان المنفي ايضا وبما قررنا ظهر ان ما ذكره الامام
في الجواب آه فيه ان كلام الامام في الصادر الاول وح لا يرد هذا والمحشي سيبطل
فيما بعد كون كلام الامام فيه ويتكلم عليه قوله ومحصوله ان النفس قد يفعل آه
فيه بحث اذ يجوز ان لا يخلط الح بين معنى الفعل بتوسط الآلة والمادة كما خلط الشيخ
رح ويكون مراده ان ما ذكر الشيخ من ان العقل لا يفعل بتوسط المادة لا بد ان يحمل
على انه لا يفعل في المادة ليكون مناسبا لما نحن فيه والا فبالمعنى المتعارف اعني عدم
ح يمنع ان العقل لا يفعل بتوسط المادة اصلا بل فعله في بعض الصور في المادة
كافاضة الصور العقلية المفارقة بتوسط النفس انما جميعا بتوسط المادة بهذا
المعنى والقرينة على انه اراد التوسط بهذا المعنى والقرينة على انه اراد التوسط بهذا

المعنى قوله فمن الجائز توقف بعض افعال العقول على المادة واستعدادها لظهور ان
الاستعداد لا مدخل له في التوسط بالمعنى الآخر وانما مدخليته في افاضة الصور والكيفيات
على المادة وعلى هذا لا يرد ما اورده المحشي لان كون بعض افعال النفس بدون
توسط الآلة ومدخلية البدن كما في الكرامات وخوارق العادات وكاشياء
في زيارات مقابر دون النفوس القدسية على تقدير تسليم وعدم القول بانه العقل
من الله تعالى لا يقدح في ان يكون جميع افعاله بتوسط المادة بالمعنى الآخر اذ
محصلان جميع افعالها في المادة ولا يمكن ان يوجد صورة عقلية مجردة وهذا لا ينافي
ان يكون بعض افعالها في المادة بدون مدخلية البدن فهو ظ ولو قيل ان هذا
ايضا ليس بظاهر اذ يجوز ان يوجد بعض النفوس صورا مجردة فعلى تقدير صحته غير ضائر
اذ مع هذا لا يكون كلام الح من ان النفس يتوقف جميع افعالها على المادة مخالفا
لما هو المشهور ولما هو عندهم بل هو الموافق لما تقرر عندهم وان كان يرد عليه منع
على ان الح ليس عليه اثبات هذه المقدمة في هذا المقام بل انه يكفيه في الايراد على
الشيخ مجرد منع العقل لا يتوقف جميع افعاله على المادة بالمعنى المراد هنا ولا شك في
صحته وحقيته وما نقله من الشيخ من ان العقل لا يتوقف ذاته وما فعله على المادة
اصلا لا ينافيه لانه بالمعنى الاخير وهو ظ واما ان النفس يتوقف جميع افعالها على المادة
فلا يتوقف البحث عليه بل انما ذكره محاشاة كانه قال بان توقف جميع الافعال
على المادة ليس في العقل بل لو كان فانما هو في النفس وبما قررنا ظهر ان كلام الشيخ
في هذا المقام في غاية السقوط لانه لا يمكن حمله على نفي توسط المادة في فعل
العقل على معناه المتعارف والا لكان اجنبيا ولو حمل على المعنى الاخير فمع انه
تم على ما ذكره الح يكون مناقضا لما ذكر هو بصدده من ان افاضة الصور والقوى

على المواد العنصرية من العقل الفعال ولا يكون شاعته ولو قيل بانه خلط بين المعنيين فهو ايضا شيء من شكل ثم ههنا كلام آخر وهو انه يجوز ان يحمل التوقف في قوله الخ فان العقول لا يتوقف جميع افعالها على الى وتحمل التوقف بالمعنى الاعم من كون الة واسطة في التاثير وكونها معا فيا عليها فيصير حاصل كلامه ان ما ذكره الشارح من ان العقل لا يتوقف فعله على المادة مما لا شك في بعض المواد في جميعها وهو كما ذا التوقف بوجه حاصل في فعله في بعض المواد والذي نقله من الشيخ لا ينافيه واما قوله ان النفس يتوقف جميع افعالها على المادة فعلى تقدير صحته منعه بل تسليم ظهور بطلانه قد عرفت انه ليس بضاير لانه لا دخل له في الايراد وانما ذكره على سبيل المماشاة فافهم **قوله** بل الجواب الحق ما حققه في الزنق اه قد ظهر مما قررنا ان جواب الخ ايضا راجع الى هذا الجواب والمحشي ما فهم كما هو حقه **قوله** وكذا يرد على قوله واما المبدا الاول اه فيه بحث لان الامام قال في هذا المقام ثم ههنا شك في موضعين وذكر اولا ما نقلا الشارح من شك الاستعداد وثبوتيته وعدمها ثم قال الثاني وهو ان العقل الفعال لما كان سببا لحدوث جميع الصور والقوى في هذا العالم فقد صدر عنه انواع غير متناهية وهو يقدح في اصل هذا الباب وهو ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد انتهى وهو ظ في ان مراده من هذا الشك ليس الا ان هذا الحكم قادح في مسئلة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وينقدح ما هو الغرض الاصلي وهو ان الصادر الاول من الواجب امر بسيط وهو العقل وعلى هذا الجواب الذي نقله من بعض الناس كان صحيحا اذ يصح ان فعل الاول تعالى ليس بالة باي معنى كان واستقام كلام الخ واندفع ايضا عن الامام الاضطراب الذي اورده المحشي عليه من قوله وبما قررنا ظهر اه كما اشرنا اليه هناك ثم لو سلمنا ان كلام الامام ليس بط فيما ذكرنا فلا شك انه ليس بط فيما ذكره المحشي فلم لا يحمل عليه حتى لا يرد عليه ما اورده

مع ان هذا الشك عنه نفسه هو اعرف بمقصده فلا بد من ان يحمل على معنى يكون ما ذكره في جوابه متعلقا به وهو ظ نعم الامام بعد ما ذكر الشك الثاني على النحو الذي نقلنا اورد ايرادا على الشك محصلا ان ما يصدر عن الفاعل هو الوجود لا الماهية والوجود واحد فاذن لا ينتقض قاعدتهم المذكورة باسناد وجود الصور والقوى الى العقل الفعال ثم اجاب عنه بكلام طويل الذيل ابطل فيه هذه القاعدة وهي كون ما يصدر عن الفاعل هو الوجود لا الماهية ثم قال بعد ذلك ان وقعت المساعدة على صحة هذه القاعدة الا انا نقول اذا صحت هذه القاعدة فلم لا يقولون بان الله تعالى هو المبدا لجميع الموجودة ويكون الصادر عنه هو الوجود وهو امر واحد واما الاختلاف والتعدد فانما جاء من قبل تعدد القوابل وعلى هذا الوجه سقط ما ذكروه من التطويلات انتهى وانت خبير بان هذا الكلام منه لا يدل الا على ان غرضه من الشك ما ذكره المحشي من ان ما ينسبونه الى العقل لم يكن منسوبا الى الواجب تعالى بسبب تعدد القوابل هو ظ لكن الشارح لما كان دابه ان يغير كلام الامام بعضه ببعض ويخلطه ويشوشه ويزيد فيه وينقص اورد في ذيل نقل الشك المذكور فانه جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل اه والمحشي كانه نظر الى نقل الشارح ولم يراجع شرح الامام فحكم بان غرضه ما ذكره فافهم **قوله** فما ذكره ذهول عن مقصد الامام قد عرفت انه ليس كذلك بل ما ذكره المحشي راجع الى عدم مراجعة كلام الامام نعم ما ذكره المحشي يصلح لان يجعل ايرادا عليحدة في هذا المقام وهو لا يندفع بما نقله الامام عن بعض الناس لكن هذا لا يوجب ايرادا عليه كما لا يخفى **قال** الخ فوجب اشتماله على حيثيات الا ان الظهران يستفسره ويقال ان اردتم بالحيثيات الحيثيات الموجودة فاشتماله عليها ثم والسند ما ذكره من انه تعالى مبدا للكل مع عدم وجود حيثيات فيه وان اردتم الاعم

من الموجودة فالاعتبارية ثم لكن لا يلزم عدم الحيثيات الاعتبارية فيه تعالى لانه تعالى
مبداء لكل الموجودات اما بواسطة او بلا واسطة فثبت له فى الازل امكان صدور
كل منها عنه وهو حيثيات غير منحصرة وانت خبير بان كلام الشارح لا يثبت ازيد
من ثبوت مثل تلك الحيثيات للفاعل الواجب الذى يصدر عنه الافعال المتكثرة
بسبب القوابل المختلفة فافهم قوله ما لم يكن تلك القوابل سببا اه ظ العبارة يقتضى
كون هذه الحيثيات المتكثرة التى ذكرها سببا لصدور المعقولات المختلفة عن فاعل
واحد فى قوابل متعددة وفساده ظ وما ذكره فى بيانه من ان الفاعل من حيث
مقارنته للقابل المعين اه لا يدل عليه فالصواب ان يحمل الكلام على خلاف
الظ ويقال مراده انه لا يصدر عن الفاعل الواحد افعال مختلفة فى قوابل
متعددة الا ويلزم ان يثبت للفاعل حيثيات متكثرة فان الفاعل من حيث
مقارنته للقابل المعين مغاير لنفسه من حيث مقارنته لقابل معين آخر وانت
خبير بان الكلام على هذا قليل الوقع جدا لان ثبوت مثل هذه الحيثية ثابتة له تعالى
سواء قلنا بصدور الكثرة عنه تعالى اولا ضرورة انه تعالى معا لان فى الوجود لكل
موجود موجود فافهم تم الكلام فى النمط السادس بعونه وفضله ويتلوه ان شاء الله

النمط السابع

تعالى الكلام فى النمط السابع قوله وظ ان المراد به الكمالات الذاتية اه فيه
بحث لان الظ على هذه النسخة ايضا ان يكون المراد بقاء ذات النفس لا كمالاتها
بان يكون المعنى ان النفس باقية بعد انقطاع علاقتها بالبدن باستفادتها الوجود
من الجواهر الباقية لانها باقية مع ما هو يستفيد الوجود الجواهر الباقية لانها باقية
مع ما هو يستفيد الوجود الجواهر الباقية اذ ظ ان المقصود من هذه العبارة
ان مفيد الوجود باق فيبقى النفس معه لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة و

على التقدير الاخير لم يكن فيها دلالة على ان النفس يبقى ببقاء موجدها بل يدل
على ان موجد الكمالات باق ولا شك ان المقصود الاصلى من هذا الفصل على اى
وجه كان بقاء ذات النفس فالتعرض لموجد كمالاتها وبقائه من دون التعرض
لموجد ذاتها وبقائه ليس بمناسب اه لا يقال على هذا كان حق العبارة بما هى
لا هو لان النسخ لم يضبط امثال هذه الامور فلعل فى نسخة الاصل كانت هى
او كانت فيها ايضا هو سهوا ومسامحة وبالجملة امر النسخة فى مثل هذه الامور سهل
ومما يؤيده ان فى نسخة الشرح التى عندنا وكذا فى نسخ الحواشى المحشى التى عندنا بلفظ
باقيا لا باقية فظهر انه لا ضبط للنسخ فى هذه الامور وعلى هذا ظهر ان الظ ما فعله
الامام من جعل هذا الفصل لبيان بقاء ذات النفس بعد خراب البدن لا بقاء
كمالاتها ايضا لان حال هذه العبارة قد عرفتها وظ ايضا ان فى العبارات السابقة
لا اشعار بعدم افتقار كمالاتها الى المادة بل الظاهر منها عدم احتياج النفس فى ذاتها
فقط اللهم الا ان الاشعار بعيد لا يصلح للاعتماد فلا وجه اذن لجعل الفصل للدلالة
على بقاء كمالات النفس اه وجميع ما ذكره المحشى من عدم انطباق شرح الشارح على
المتن واستدراكه وانكاره ناش من التعصبات التى لا يليق باهل الانصاف
قوله والا فلم يكن على النسخة الاولى اه قد ظهر حاله قال المحشى وكذا قوله شارة
بقوله اه لا شك ان قول الشيخ التى هى موضع ما للصور العقلية اشارة الى
الكمالات الذاتية للنفس فمنع كونه اشارة اليها لا وجه له ولعل مراده ان قوله
الشارح الباقية معها بقائها لا دخل له فى المقام فافهم قال المحشى ويرد عليه ان
كمالاتها الذاتية اه لا يخفى ان هذا ايضا كان فى الفصل السابق على ما فسره
الشارح فكيف حكم عليه هنا بالزيادة فكان ينبغى ان يتعرض المحشى لذلك ايضا

ولعل فى نسخة ... [illegible]

١٨٥

وكأنه تركه اعتمادا على الظهور ولا يخفى انه على التوجيه الذي ذكره المحشي يندفع
هذا الايراد ايضا قوله الاولى ما سلف في الفصل المتقدم اه لا يخفى بعد هذا التوجيه
من وجهين احدهما حمل تكرار ما سلف على تكرار بعضه وثانيهما جعل الفائدة
الزائدة الاشارة الى حصول ملكة الاتصال فالاولى حمل كلام الشيخ على ما ذكره
الامام من جعل الفصل الاول لبقاء ذات النفس والثاني لبقاء كمالاتها
ليستراح من امثال هذه التكلفات البادرة قوله وهذا تم من كلام الى
قوله فالوجه هذا الكلام لا يظهر له معنى فتدبر قال الشارح بالوجوه الثلثة جميعا
فيندفع ح واما المسلم موجودة التعقل في الانحطاط بالوجهين الاولين
فقط قال الشارح والنفس يقوى لازدياد كمالاتها فوتها حج كمالها باعتبار
الوجهين الاولين قال الشارح فذكر ان هذا استثناء بعين التالي فان قلت
كيف يمكن ان يكون استثناء نقيض التالي كما ذكره الشيخ واستثناء عينه ايضا
كما ذكره المعارض كلاهما صحيحين قلت هذا اما شارة من الشيخ للمعارض في الافق
الحقيقة ليس استثناء عين التالي الذي ذكره صحيحا لان التالي على ما ذكره هو انه كلما
اختلت الالة اختلت التعقل واستثناء النقيض حق لان في سن الانحطاط تختل
الالة ولا يختل التعقل لكن استثناء عينه ليس بحق لانه ليس كلما اختلت الالة
اختل التعقل بل قد يعرض اختلال التعقل لاختلال الالة فالشيخ غرض عن
ان التالي هو الكلية وهي ليست بحقة واجاب بان استثناء عين التالي للشيخ
قوله واما الكمال الثاني فلما كان يختلف زيادة ونقصانا اه فيه بحث لان المراد
بالكمال الثاني ههنا ان كان هو القوة العاقلة فلا نم زيادتها ونقصانها بل
يجوز ان يكون هي ايضا بمنزلة القوة الحيوانية التي قال انها مبداء فصل الحيوان

اولا يعرضها الزيادة والنقصان وان اريد به آثار تلك القوة فزيادتها
ونقصانها مع تقدير كون تلك القوة جسمانية لا يلزم ان يكون تابعة بقوة
البدن وضعفها اذ يجوز ان يكون قدر معين من الصحة شرطا لصدور الاثر
منها على نهج واحد وكان في زمان الكهولة هذا القدر باقيا فلما كان زمان
الشيخوخة اختل ذلك القدر فاختل القوة العاقلة والحاصل انكم اذا جوزتم
ان القوة الحيوانية مع كونها حالة في الجسم لا يختلف بالزيادة والنقصان
اصلا باعتبار قوة الجسم وضعفه فلم لا يجوز ان القوة العاقلة مع كونها
جسمانية لا يزيد ولا ينقص آثارها بتبعية قوة الجسم وضعفه بل ما دام
على حد معين من الصحة كان آثارها على نهج واحد واذا انحرف عنه وقع الخلل
فيها والفرق بين اصل القوة وبين اثرها بان اصل القوة وبين اثرها بان
اصل القوة يجوز ان لا يكون قوتها وضعفها تابعة لقوة المحل وضعفه
كالقوة الحيوانية واما اثرها فلا كاثر القوة الحيوانية من الحس والحركة فانه
تابع في القوة والضعف بقوة المحل وضعفه ليس مما يحكم به الفطرة والوجدان
بل لا بد له من دليل لمن يدعيه فليأت به واما زيادة اثر القوة العاقلة
مع نقصان البدن في سن الانحطاط فقد اجاب عنه الامام فتدبر قوله
وما يجعله القوة الحالة في الجسم اه ان اراد ما هو ظاهره من ان اصل القوة
الحالة تابعة للجسم في الشدة والضعف ففساده ظ كيف وهو قد اعترف
آنفا بان القوة الحيوانية التي هي مبداء فصل الانسان لا يزيد ولا ينقص مع انها
قوة حالة في الجسم قطعا وان اريد خلاف ظاهره وهو ان اثر القوة
الحالة في الجسم تابع للجسم في القوة والضعف فمع انه خلاف ظ العبارة

برد عليه ما ذكرنا آنفا من انه تم وانه اذا جاز ان لا يكون اصل القوة كذلك مع
كونها حالة في الجسم فلم لا يجوز ان يكون اثرها ايضا كذلك والتفرقة تحكم
قال الشارح رحمه الله واما حمل الازدياد على الحاصل اه فيه ما مر من ان ازدياد
القوة العاقلة في سن الكهولة لا نم انه باعتبار الوجه الثالث ايضا من
الوجوه الثلثة المتقدمة انما المسلم ازديادها بالوجهين الاولين وعلى هذا لا
ايراد قال الشارح رحمه الله كتأثير الحواس عن المحسوسات في المدرك ان اراد
بتأثير الحواس مجرد حصول صورها فيها فمثل هذا الانفعال لا نم انه لا يكون للامر الغير
بتهر طبيعة المنفعل ومنعه من المقاومة فيوهنها كيف وهذا الانفعال حاصل
في القوى العقلية المجردة لانها ايضا يتأثر بهذا المعنى مع انه لا يوهنها فان
تلك القوة العقلية المجردة لما كانت القفية لهذا الفعل اي الادراك لم
يتهر من هذا التأثير ولم يوهن لكن محل القوى الجسمانية ليست مقتضية له فلابد
ان ينتهر ويوهن قلت لا نم ان محل القوى الجسمانية مجردا انه لا يقتضي الادراك
يحصل له المقاومة والمنازعة مع القوى في ادراكاتها نعم لو كان المحل مقتضيا
لعدم الادراك لكان حصول المقاومة والمنازعة مسلما الا يرى ان طبيعة
العناصر مقتضية للحركة الى امكنتها ومحال تلك الطبايع ليست بمقتضية لها مع
انه ليس بينها مقاومة ومنازعة في الحركات الطبيعية ولا يحصل وهن وفتور
بسببها بل كلما يزيد تلك الحركات يشتد ويقوى وانما التقادم والتنازع
فيما كان محل القوة مقتضية للسكون او للحركة الى خلاف مقتضى القوة ليلزم
يحصل الوهن والفتور وان اراد به معنى آخر فليبين حتى ينظر الى صحته وفساده
وايضا ان الخيال مع دوام فعله وعدم فراغه من شغله لحظة واحدة لا يحصل له

وهن ولا كلال ولا يعرضه آفة ولا طايل فكيف يمكن ان يدعى ان تحمل الالة عليل
بالمعنى المراد ههنا الشامل للادراكات موجب لوهن القوى الجسمانية فافهم
قال الشارح رحمه الله فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها اه قد عرفت انه بمجرد
ان لا يكون تلك الطبايع مقتضية للعقل لا يلزم كونها مقسورة عليها مقاومة
لتلك القوى في افعالها انما كان ذلك لو كانت تلك الطبايع مقتضية لعدم
الفعل وليس فليس قال الح وهو ان يقال كيف يكون الانفعال الخ لا يخفى
ان ظ كلام الشارح ليس انه جواب عن هذا السؤال الذي ذكره الخ اذ ليس فيه
ايماء الى ان الحال في الشيء لا ينافيه بل الظاهر انه جواب عن سؤال نشأ بمجرد
توهم ان الفعل مقتضى الطبع فكيف يجوز ان يحصل بسببه وهن وفتور اذا
الافعال الطبيعية لا يحصل بسببها الوهن والفتور فاجاب بانه وان كان يقتضي
طبيعة القوة لكنه ليس بمقتضى طبيعة القوة المحل فلذلك يحصل التقادم فيحصل
الوهن قال الح ولما كان اجتماعها ما فيه ان منافاة طبايع العناصر
للاجتماع لا يستلزم منافاتها لما يتوقف على الاجتماع الا بالعرض لا يقال العناصر
اذا كانت منافية للاجتماع مقتضية للافتراق فلا شك ان الطبيعة التي تقتضي
اجتماعها تقسرها عليه ويكون منافية لها لان تلك القوى المدركة لا يلزم ان
يكون هي الطبايع التي يقسر العناصر على الاجتماع بل يجوز ان يكون الطبايع
التي يقسرها عليه غير تلك القوى غاية الامر ان يكون تلك القوى موقوفا على
الاجتماع وبمجرد ذلك لا نم المنافات بينها الا بالعرض كما ذكرنا سلمنا ان
تلك القوى هي الطبايع التي يقسرها على الاجتماع فغايته ما في الباب منافات
تلك القوى لها بالذات واما فعلها كما هو المدعى فلا فان قلت منافات تلك

لما بالذات يكفي في الاستدلال بان يقال ان تلك القوى الجسمانية منافية للاعضاء
وبينها تقاوم وتنازع فيحصل الوهن فيها جميعا قلت هذا على تقدير صحته دليل
آخر ولا مدخل فيه لتكرر الانفعال وعدم الاحساس بالضعيف بعد الاحساس بالقوى
وكلامنا في هذا الدليل الذي ذكره الشيخ المشتمل على ما ذكر ثم لا يخفى ان حاصل الدليل
على هذا التقرير انه لو كانت العاقلة قوة جسمانية لزم ان يحصل فيها الوهن بالتدريج
بالتدريج لتقاومهما وتنازعهما مع المحل وضعفه ظ اذ على هذا التقرير انه لو كانت
العاقلة قوة جسمانية لزم ان يحصل فيها الوهن بالتدريج لتقاومهما وتنازعهما مع
المحل وضعفه ظ اذ على هذا يلزم ان يكون القوى الجسمانية مع محالها دائما في الذهن
والضعف بالتدريج وليس كذلك فاما الجواب ثمة هو الجواب ههنا فافهم قال الشارح
ركب لبسائط جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور قد عرفت ما فيه شرحا قال الشارح
لان القياس المذكور باطل وقد ظهر حال القياس المذكور قال الشارح بل يعترفون بها
اه ما ادري ما المعين بعد ما ذكرناه سابقا ولو قيل ان التاثير في الحاشية امر بديهي
لا يمكن انكاره قلت ايدعي ان هذا الامر البديهي موجود في ساير الاحساسات الجسمانية
ظاهرها وباطنها هو لا فان لم يدع وجوده في الباطن فقد سقط الاستدلال قطعا
وان ادعى فيها ايضا فلنبين انه يوجد فيها اذ الظ لا يسلم الا في الظاهرة واما الباطنة
فلا بل الظ يحكم بخلافه اذ لا يجد تاثيرا في الخيال من التعقلات على تقدير وجود
التاثير فيه هل يوجد فيه شدة وضعف اولا فان لم يوجد فيه شدة وضعف
فاوجد انه هذا المعنى في الاستدلال اذ القوة العاقلة لعلها ايضا لا يكون في
تاثيرها شدة وضعف كالخيال وان قيل بوجودهما فيه فلنبين ان شدة التاثير
انه يوجد في الخيال ومن ادراك اي شيء يحصل ولا شك ان كلا الامرين مما لا يحصل

اليه

اليه وادعاؤهما مما لا يخطر بخيال عاقل قوله ويحصل لها الكلال بتكرر الافاعيل اه لا يخفى
ان في هذا المقام ثلث احتمالات لا بد من ابطالها جميعا احدها ان يكون القوة
العاقلة قوة مادية مثل الباصرة وكونها ثانيها ان يكون العاقلة مجردة لكن يكون
الها قوة جسمانية يعني ان النفس كما يدرك الجزئيات بالة الحواس الظاهرة والباطنة
كانت يدرك الكليات ايضا بالة جسمانية لا بان يحصل صورها في ذاتها بل في
تلك القوة كما لا يحصل صور الجزئيات في ذاتها بل في قواها الجسمانية وثالثها
ان يكون العاقلة مجردة ويحصل صور الكليات فيها لا في الة لكن كان الجسم شرطا
في ادراك العاقلة لها وانت خبير بان ما ذكره المحشي على تقدير تمامه لا يبطل الا
الاحتمال الثاني واما الاحتمال الثالث فلا اذ ظاهر ان مجرد كون الجسم شرطا لادراك
النفس وحصول صور الكليات فيها لا يستلزم ضعفا وفتورا في الجسم سلمنا لكن
شرطا نفس الجسم او قواها فان قلت اذا لم يستلزم مجرد الاشتراط الضعف و
الفتور في القوة فلم يحصل الضعف في القوة المنكسرة باعتبار دعاوتها للقوة
العاقلة مع ان دعاوتها ليست الا مجرد الاشتراط والا فلا يحصل فيها صورة
ادراكية قلت ضعف القوة المفكرة في اعانتها للقوة العاقلة كانه باعتبار ان
اعانتها من جهة الحركة والحركة لا شك انه يضعف محلها ويوهنها اذا لم يكن مقتضى
طبعه ولا نم ان اشتراط التعقل بالجسم وقوته منحصر في ان يكون باعتبار الحركة
فافهم قال الخ لا نسلم ان يتوسط الالة اه فيه نظر اذ لا يفهم من كون محل
القوة آلة للقوة في الادراك الا اشتراط ادراكها به وعلى هذا اي محذور في
ان يكون المحل شرطا في ادراك المحل النفس ولادراكه ولمحله سلمنا ان الالية
بالمعنى المتعارف من الالة اي كون الشيء موصلا لاثر الفاعل الى منفعله فهذا ايضا

مستور ههنا اذ المحل يوصل اثر القوة الى الادراكات المذكورة اذ نسبته بعضها ويوصلها
القوة ولو قيل ان الالة لا بد ان يكون منفعل موجود حتى يؤثر اثر الفاعل اليه
كالخشب فان للنشار يؤثر اثر النجار اليه وليس المنفعل هو الذي يوصله الفاعل
كما ذكره قيل على هذا لا يكون المحل آلة للقوى الجسمية ايضا مع انهم يجعلونه آلة لها
فظهر ان مرادهم من الالة ليس هذا المعنى ولو اريد بالالة غير هذه الامور فليبين
حتى ينظر في حاله وستعرف ان ايراد الامام بحصته هذا الذي ذكرنا قال الخ
والقول قد تبين مما مر ان الاول اه فيه نظر اذ يجوز ان يجعل المطلب الاول الذي
ذكره الامام عليه تجرد النفس الذي سبق في النمط الثالث اذ يجوز ان يق ان
النفس مجردة لكن ادراكها مطلقا حتى التعقلات بالة جسمانية كما ان ادراكاتها
الحسية بها وح المطلب الاول هو ان التعقل هو للنفس المجردة بذاتها لا بالة جسمانية
كما هو اساس المطلب الثاني ان يق ان النفس لا يرتسم المعقولات في الة لها و
يدركها فيها كالمحسوسات بل يرتسم في ذاتها او يكون بعنوان الحضور لكن ذلك
الارتسام او الحضور هل هو مشروط بالجسم وقواه ام لا والفرق بين المطلبين
ظاهر ولا يخفى ايضا ان المنظور ههنا ان القوة العاقلة هل ادراكها بذاتها او بتوسط
الالة وعلى تقدير ان يكون الشق الاول مستلزما لتجرد النفس فالظاهر انه لا ينظر
ههنا اليه فلا باس بسبق تجرد النفس مع كون هذا المطلب مطلوبا ههنا فتامل فيه
ثم لا يذهب عليك ان الحجة الرابعة لا يثبت ظاهرا الا تجرد القوة العاقلة فكيف
يصح ان يق ان هذا ليس مطلوبا في هذا الفصل فتامل قوله بل المقصود ان جميع
الكمالات الغائية اه ان اراد جميع الكمالات الثانية الكمالات التي يثبت في
هذا المقام انها ثابتة للقوة العاقلة بدون توسط الالة فالمقصود يحصل بهذا الدليل

على تقدير تمامه وان اراد الكمالات التي يزعمون انها ثابتة للنفس بذاتها من
العلوم الكلية والحضورية فكيف يمكن ان يتوهم عاقل ان لقاء هذه الكمالات
كلها مقصود في هذا المقام مع انهم لم ينفوا التوسط الالة بينها وبين ادراكها
لنفسها وادراكها لادراكها لمحلها ان كان لها محل وبمجرد هذا كيف يمكن ان
يدعى ان جميع تعقلاتها بلا آلة فيبقى معها بعد نفي الالة فظهر ان المقصود ليس
الا ما ذكره الخ قوله فان كلا من الموضعين يورث العموم قد عرفت توجيه
عبارة الشيخ وانها ليست على ما فهم المحشي واما عبارة الشارح فلا ان كانت ظاهرة
فيما ذكره المحشي لكن لا بد من صرفها عنه وحملها على معنى مستقيم لما عرفت قال الخ
وقد ثبت ان تعقلها بلا واسطة آلة لا يخفى انه ليس ايراد الامام الا انه لم يثبت
بما ذكرتم ان ادراك العاقلة بلا توسط اذ يجوز ان يكون العاقلة عرضا قائما بالجسم
ويدرك نفسه وساير معلوماته وما ذكرتم ان الالة لا يتوسط بين الشيء ونفسه فان
العاقلة لا يعقل بتوسط الالة كلام مجمل لا يفهم معناه وحاصله ما ذكرنا من ادراك الغير
نفسه بتوسط شيء معقول وما ذكرتم من امتناع توسط الالة بين الشيء ونفسه ولا يفهم
معناه وح يجوز ان يكون العاقلة حالة في الجسم وكان ادراكها بتوسطه ومع ذلك
كان مدركة لنفسها ولادراكها لذاتها ولمحلها لا بد لنفيه من دليل وح فلا وجه لان
يق في جوابه قد ثبت ان فعلها بلا توسط آلة فان قلت قد اعترف الامام في
ايراده بان القوة العاقلة يعقل نفسها وآلتها بلا واسطة الالة ومع ذلك قال
انه يجوز ان يكون جسمانية على ما نقل المحشي عنه وح لا يتوجه ما ذكرته قلت نقل المحشي
عنه غير مطابق للواقع اذ ليس في كلامه ذلك الاعتراف بل كلامه في شرحه هكذا اما
الاول فلانا نقول ان قولكم القوة العاقلة بواسطة الالة ام لا كلام مجمل عندنا

ان القوة العاقلة عرض حال في البدن وهذا العرض هو المتعلق بنفسه لسائر
المعلومات ونعني بهذا التعلق النسبة الخاصة التي تكلمنا فيها في الخط الثالث
وسميناها بالشعور والادراك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك انتهى وظني هو
ان هذا الكلام لا يابى عن حمله على ما قلنا بل هو الظاهر منه فافهم قال الخ
فباقي الاقسام مستدرك لا موقع لامثال هذه الايرادات قال الخ الا انها
لما اكتسبت من البدن آلة انت خبير بانه وابدا وكيف يمكن ان يكون بقاء
شيء بالاعراض القائمة به ولو قيل ان تشخصها بالاعراض لا بقائها ففيه ايضا ان
العوارض المشخصة لا معنى لها على ما مر قال الشارح وان كان مدركا بآلة ولا
فيه بحث اما اولا فلان ما مر في الخط الثالث هو ان الادراك على قسمين احدهما ان
يكون بحصول صورة المدرك في ذات المدرك والآخر ان يكون بحصول صورة
في شيء آخر هو آلة للمدرك ولا يلزم منه ان يكون كل ادراك يكون بتوسط شيء وكانت
الصورة الحاصلة فيه حالة في ذلك الشيء وهو ظ والذي يثبت في الخط الثالث
هو ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بتوسط اجسامها التي هي موضوعاتها
فاذن من هاتين المقدمتين لا يلزم ان يكون القوة العاقلة على تقدير كونها جسمانية
ادراكها بحصول صورة المدرك في محلها كما سيدعونه والصواب ان يحذف المقدمة
الثانية والثالثة ويكتفى بان يق لو كانت القوة العاقلة جسمانية فادراكها لمحلها
اما بنفس المحل او بصورة منه حاصلة في القوة العاقلة او في محلها ويتم الكلام على
ما يجيء من الشارح من ان الحلول بهذا بعض المقارنة اذ على هذا يلزم اجتماع المثلين على اي وجه
كان وهذا وان كان باطلا لكنه الازم على الشارح حيث اعترف به واما ثانيا فلانه اذا
كان ادراك كل جسماني بحصول صورة المدرك في محله الذي هو آلته فيكفي في الاستدلال

ان يق لو كانت القوة العاقلة جسمانية كان ادراكها لمحلها بحصول صورة محلها فيه
وهو اجتماع المثلين ولا حاجة الى التطويل الذي ذكره الشيخ الا ان يق مراد الشارح
بحصول الصورة في الآلة اعم من ان يكون الصورة الخارجية للآلة بان يكون العلم
حضوريا او يكون صورة حاصلة فيها بان يكون حصوليا وعلى هذا لا بد مما ذكره الشيخ
فافهم قوله اما الاول فلان الشيخ اه لا يخفى ان الحج ذكر محصل الكلام ولم يبال
بالتطبيق بعد الاطلاع على المحصل امر التطبيق سهل فافهم قوله كان قول الشيخ قال
هنا نفسه الخ لا يخفى انه لا استدراك اذ محصل القول ان التعقل مطلقا بحصول الصورة
اي اعم من ان يكون صورة خارجية او عقلية فلو كان التعقل فيما نحن فيه مستاتفا فكان
بحصول الصورة بالمعنى الاعم الذي ذكرنا ولما فرضت مادته بحصول الصورة في المادة
فرضت متحدة لم يكن صورة خارجية فيلزم الحج الذي هو اجتماع المثلين على هذا لا
استدراك اه نعم يمكن ان يختصر في العبارة وامره سهل قوله فليتامل فيه وجه
التامل كان ما ذكرنا في الحاشية السابقة قوله واقول فيه نظر بعد اما اولا فلان
ينبغي ان يجعل عنوان هذه الحاشية قال الحج انه منع النظر وظهر لزوم حصول صورتين
في مادة واحدة كما لا يخفى قال الحج الحجة مطردة فيه لان النفس اه فيه بحث لان
العاقلة اذا كانت مجردة وكان تعقلها بواسطة تعقلها بالمادة لا يلزم ان يكون
تعقلها بحصول الصورة في المادة بل يجوز ان يكون حصولها في ذاتها فان قلت
اذا كانت المادة آلة لها كان حصول الصورة في المادة بناء على ان الادراك
بالآلة بحصول الصورة في الآلة ومنع هذه المقدمة على ما ذكرته آنفا مشترك بين
كون العاقلة مجردة او جسمانية فيتم ما ذكره الحج من ان الدليل مطرد قلت على تقدير
الجسمانية يمكن الخلاص عن المنع بان يق على ما قلنا ان الصورة اما حالة في نفسها

اول محلها وعلى التقديرين يلزم المحذور على ما سيذكره الشارح بعد ذلك واما على تقدير
التجرد فلا خلاص بهذا الوجه ايضا فافهم قوله تقريره ان يق للصور العقلية
الخ حاصل هذا الجواب على ما يفهم ان الصورة الجوهرية المأخوذة مع بعض العوارض
عرض وهي في نفسها بدون ذلك البعض جوهر والذات المأخوذة مع شيء مغايرة
بالذات للذات بنفسها نعم الذات التي لها اعتباران اذا لم يوجد معروض
الاعتبارين ثم يقال ان الذات باحد الاعتبارين مغاير بالاعتبار للذات
بالاعتبار الآخر وفرق ما بينهما كان البناء اذا اختلع البناء فهو مغاير بالذات
للبناء المأخوذ مع الكتابة او المأخوذ بنفسه لكن البناء اذا لم يوجد مع الاعتبار
ثم يق انه باعتبار البناء مغاير لنفسه باعتبار الكتابة باعتبار وهذا امر صحيح
في نفسه لكن ما نحن فيه محل بحث لان صورة الالف في مثلا اما ان يق انها مع صفة
الحلول في الذهن عرض وبدون هذه الصفة جوهر فقد د ه ظاهر اذ بعد مع الحلول
ليست حالة في شيء حتى يقال انها عرض وان قيل انها باعتبار اعراض اخرى غير
الحلول حاصلة لها من حلولها في الذهن عرض ففيه ان هذا المجموع الظاهر انه ليس
له حلول حتى يق انه عرض ولو سلم حلوله فالصورة في نفسها ايضا حالة في الذهن بناء
على ان المفروض ان تلك الاعراض حاصلة لها من الحلول فيجب ان يكون بنفسها بدون
تلك الاعراض ايضا عرضا تصدق تعريفه عليها فكان المحذور باقيا بحاله وان قيل
انها باعتبار اعراض اخرى غير الحلول وغير الحاصلة من الحلول عرض وبنفسها جوهر
ففيه اولا ان الظ انه لا اعراض هنا غيرهما وثانيا ان المجموع اذا كان قائما بالذهن
كان جزؤه الذي هو الصورة نفسها قائما به ايضا وعاد المحذور ولو قيل ان القيام هو
الاختصاص الناعت ولا يلزم ان يكون اذا كان لشيء اختصاص ناعت بالنسبة الى شيء

كان لجزئه ايضا ذلك الاختصاص نقول ثم سلمنا ان صورة الالف مثلا في الذهن بل
الحاصل فيه امر آخر مع انهم قاطبة معترفون بحصولها فيه فتامل وايضا قد اعترف
المحشي بان الصورة بنفسها بدون تلك الاعراض موجودة في الذهن وبذلك لزم
اجتماع المثلين وتم الدليل فكيف يمكن انكار وجودها في الذهن فان قلت لعل المحشي
اعترف بحصولها في الذهن لا القيام بل الوجود بنحو آخر على ما هو راي الحج وسيذكر المحشي
ايضا بعد ذلك ان مبناء كلام الشارح على ان المراد بالوجود في الذهن ليس القيام بل
الحصول فيه على نحو آخر قلت مع ما يظهر من الاستدلال ظهورا بينا انه يكون احدى
الصورتين حاصلة في المادة لا باعتبار القيام وهي الصورة الادراكية والاخرى حاصلة
فيها باعتبار القيام وهي الصورة الخارجية وظ انه لا محذور في مثل هذا الاجتماع بحصول
التمايز الظاهر بين المجتمعين فتدبر قوله وهذا هو المراد من قولهم اه قد عرفت حال هذا
التحقيق في الصواب ابقاء ما ذكره على ظاهره فافهم قال الحج والحق في الجواب ان
الجوهرية اه الا ان الجواب الذي نقله من الشارح لا يظهر فيه حقيقة الحال ولا يحسم مادة
السؤال اذ ظ ان كون الشيء باعتبار القيام بالنفس عرضا وباعتبار المطابقة مهيته
للسماء لا يدفع محذور كون امر واحد جوهرا وعرضا على ما هو مطلوب بل لا بد ان الاعتبار
ليس اعتبارين متعددين مصححين لاجتماع المتنافيين كما لا يخفى قال والحق في الجواب كذا
قال الحج وكذلك العرض ما لو وجد لا المشهور بينهم ان قيد اذا ليس في تعريف العرض
فالاولى في الجواب ان يقال صورة الجوهر في الذهن جوهر وعرض ولا فساد فيه اذ
الجوهر ليس جنسا لما تحته على ما هو ظ كلام الشيخ فليس العرض كذلك بل هو عرض
وليس معنى كونه عرضا يكون منافيا للجوهر لان قيد اذا مأخوذ في تعريف الجوهر دون
تعريف العرض وعلى هذا لا منافاة بينهما اه فافهم قال الشارح والجواب عنه

دع الرأي بعد لعل يتصرف في ... في مقام (؟)

بعد مامر قد مر فيما مر وايضا الشارح جوز في المحط الثالث ان يكون ادراك القوى الحسية باعتبار حصول صور المحسوسات في النفس بتلك القوى لا في محالها وهذا ينافي لما ادعاه ههنا قال الخ وهذا الجواب بالحقيقة تفصيل لما مر تعريض للشارح بان جعل هذا جوابا على حدة بعد مامر لا وجه له وهو كذلك ويمكن ان يقال مراد الشارح ان بعد مامر من المقدمات الجواب عن السؤال بهكذا ولم يرد انه جواب على حدة ولعل مراد الخ ايضا ليس الاعتراض على الشارح بل اراد ما ذكرنا من التوجيه فافهم قال لا الشارح كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل قد عرفت ما فيه من المنع قال لا الشارح ولو كانت محلا للصورة اه لا يخفى انه ما كان محتاجا الى هذا القول بل يكفي ان يقال في جواب القول بان احدى الصورتين حالة والاخرى في محلها انه ليس كذلك لان الصورة الادراكية لا بد ان يكون في محل العاقلة لانه آلتها لكن لما كان امكن ان يقول احد ان الصورة الادراكية يجوز ان يكون في محل العاقلة وفي نفسها ايضا وبهذا يحصل الفرق بينها وبين الصورة الخارجية قال هذا القول ليورد الايراد الذي اورده ويجيب عنه بحسم مادة الاشكال وان كان الظاهر ان هذا الايراد ظاهر الضعف وجدا لامتناع حلول شيء واحد في محلين فما كان ينبغي ان يكون توهم وروده مقتضيا لايراد هذا القول فافهم قال لا الخ ويمكن ان يجاب بان المراد اه لا يخفى ما فيه قال هذا الجواب جواب بعينه عن اصل السؤال فلا ينبغي ان يجعل جوابا عن الايراد عليه بيانه ان اصل السؤال ان الصورة الادراكية يجوز ان يكون حالة في محل العاقلة وفيها نفسها وبذلك متازت عن الصورة الخارجية لانها حالة في محلها فقط والايراد عليه ان هذا ممتنع لان حلول شيء في شيئين ليس بجائز فلو اجيب بان الصورة الكائنة في محل العاقلة حالة في العاقلة ايضا بمعنى مقارنتها لها لا بمعنى الحلول المتعارف فيرد ان الصورة الخارجية ايضا كذلك فاذا حصل الاشتباه

الله ولي التوفيق

قال الخ كانت مقارنة لمحلها وهو المقارن الاخر الصواب ان يقال كانت مقارنة للقوة العاقلة وهي المقارن الآخر لان الكلام في بيان ان الصورة المقارنة للمحل مقارنة للعاقلة ايضا لا العكس فافهم قوله فنقول قد صرح الشارح بان المراد الخ لا يخفى انه على هذا لا حاجة الى جعل المعقول الصورة الحسية ولا الى جعل محله محل القوة العاقلة بل لو كان المعقول هو الجسم ايضا يتم الكلام سواء جعل محلها الصورة الجسمية او الجسم والحق انه على جميع التقادير يلزم مقارنة صورتين متماثلتين لمادة واحدة بعينها قال الخ وايضا اذا كانت الصورة العقلية مقارنة اه فيه بحث اذ المعترض سلم انه يلزم حلول الصورتين في محل واحد لكن قال يجوز ان يكون الصورة الادراكية حالة في محل العاقلة وفي نفسها ايضا فيحصل الفرق بين الصورتين وان اجتمعتا في محل واحد وعلى هذا لا محذور والشارح اثبت عدم الفرق الذي تخيله المورد وتم الكلام ولا وجه لاثبات حلول الصورتين في محل واحد على ما فعله الخ لانه امر مفروغ عنه فافهم قال الخ وهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا من الابتداء اي هذا الكلام اما اشارة الى ان حيث المقارنة كما هو الظاهر او ارادة تغيير هذا الكلام من اخذ الحلول بدل المقارنة كما هو الذي هو حاله وعلى الاول الفرق بين ما جعله جوابا من الابتداء وبين ما سبقه هو ان ما سبقه لا يؤخذ فيه قول الامام ان الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة مسلما بل يقال انه ليس كذلك بل هو حال في محلها بناء على ان ما يدرك بالآلة يكون الصورة الادراكية حاصلة في آلته على ما نبه الشارح وحيث ذكر المورد ان هذه الصورة يمكن ان يكون حالة في محل القوة وفيها نفسها والصورة الخارجية حالة في محلها فقط فكان بينهما فرق اجاب الشارح بان المراد بالحلول المقارنة فلم يكن بينهما فرق وذكر الخ على هذا وجها آخر وههنا يوجد اولا قول الامام مسلما وبان لو كانت الصورة العقلية في العاقلة الى آخر ما قال الخ لكن قد عرفت انهم

لا وجه له بعد مامر من مراتب الكلام والصواب ان يكتفى بهذا القول منه بان ما ذكره الامام من حلول الصورة الادراكية في القوة العاقلة مسلم وتمام الكلام عليه كما ذكره الخ ولا خدشة وعلى الثاني الفرق ظ وعلى هذا يمكن على بعد ان يحمل كلام الاول على الايراد الاتية اي ايضا على الامام لكن بعنوان اخذ المقارنة والقول بان المراد بالحلول ههنا المقارنة كما ذكره الشارح وهذا الايراد على الابتداء لكن بعنوان حمل الحلول على معناه المتبادر قال الخ ونحن نقول لما كان الصورة الاخرى اه لا يخفى ان الكلام ان كان في المقارنة فدفعه ظ اذ على جميع التقادير يحصل المطلوب كما اشرنا اليه وان كان في الحلول المتعارف فيشكل الامر فيما اذا كان العاقلة حالة في الجسم اذ على هذا لا يلزم حلول امرين متماثلين في محل واحد واما في الصورتين الاخريين اي كون محلها الصورة او المادة فلزوم الامر المذكور ظ فافهم قال الخ فنسبة العارض الى المحل الخ فيه ان مثل هذا يمكن ان يقال في صورة اجتماع المثلين في محل واحد ايضا بان يقال نسبة العارض لاحدهما اليه نسبة الحال الى المحل والى الآخر نسبة امرين احدهما حال فيما هو حال مع الآخر في محل واحد فتامل قال الشارح ومع ذلك فالمحال المذكور تاه لان الصورة العقلية حالة في محل العاقلة والصورة الخارجية ايضا كذلك وهذا مع تقدير ان يكون محل القوة العاقلة المادة والمتعقل الصورة او يكون محلها الصورة ايضا لكن قيل بان الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء ثم يرد عليه ان حاصل ايراد المورد كان اجتماع الصورتين المتماثلتين في مادة واحدة ههنا لا بأس فيه اذ يجوز ان يكون الصورة العقلية مع حلولها في محل العاقلة حالة فيها ايضا ومع يحصل الفرق بينها وبين الصورة الخارجية الحالة في محل العاقلة ايضا بان الاول حالة في محلين والاخرى في محل واحد واذا حصل الفرق فلا محذور في اجتماعهما اذ لا محذور الا اجتماع ارتفاع الامتياز والاثنينية واذ ليس فليس والجواب الاول الذي ذكره الشارح

كان في مقابلته اذا اثبت عدم الفرق على هذا التقدير ايضا واما هذا الجواب فلا اذ ليس فيه الا انه يلزم اجتماع المتماثلين في محل واحد والمورد ايضا كان قائلا به لكن منع استحالته ولعل مراد الشارح ان هذا الاجتماع مح وليس ما ذكره مانعا للاستحالة على عدم الفرق حتى يقال انما يمكن ان يوجد الفرق بل على امر آخر ويمكن ان يحمل هذا الكلام من الشارح على الجواب الابتدائي الذي ذكره الخ من ايراد الامام كما لا يخفى قال الشارح والجواب ان الوجود ليس بعرض اه عدم عرضيته لعله باعتبار اعتباريته والعرض لا بد ان يكون من شأنه الوجود الخارجي لكن هذا لا يلائمه حكمه بان الوجودات مختلفة الحقايق اذ الظاهر من هذا الحكم انه يزعمها امورا حقيقية مشتركة في لازم واحد اعتباري هو الوجود المطلق وفيه ايضا انه لا فرق بين الامور الاعتبارية وغيرها في هذا المعنى اذ الدليل لو تم لدل فيها جميعا لكن كانه مع اعتقاد اعتباريته زعم ان افراده ليست حصصا حتى يكون نوعا بالنسبة اليها ويمتنع اجتماع فردين منها في محل واما باعتبار انه ليس حالا في المحل بل هو متحد مع الماهية في الوجود قد عرفت حاله فيما سبق اذ زعم ان الماهية اعتبارية منتزعة من الوجود ولا يخفى حاله ايضا والظاهر في جواب ايراد الامام ان يقال ان الوجودات الحالة في الاعراض القائمة بمحل واحد ليست حالة في ذلك الشيء والحلول بواسطة لا يجري الدليل فيها اذ الامتياز بين الحالات يحصل باعتبار محالها القريبة وان كان المحل البعيد واحدا قال الشارح لكونها مدركة لذاتها فيه ان الادراك للذات ايضا امر اضافي بالنسبة الى الذات ولا فرق بينه وبين التجرد عن المادة والتفرقة بينهما تحكم ولو قيل ان الادراك للذات حاصل سواء تعقلنا الادراك واضفناه الى الذات اولا فكذلك نقول ان التجرد عن المادة حاصل سواء تعقلنا التجرد واضفناه الى المادة اولا والجواب ان ليس مراده بالادراك الادراك بالمعنى المصدري بل الصورة الحاصلة والصورة الحاصلة في ادراك الذات هو نفس

وهي حاصلة واما فيجب ان يكون النفس مدركة لها واما التجرد فهو امر اعتباري لا وجود له
في الخارج ووجوده في العلم موقوف على المغايرة الى المادة فلم يحصل تلك المغايرة
لم يوجد في العلم ايضا فلا يجب ان ادراك النفس له دائما نعم اتصاف النفس بها
دائم وهو لا يكفي في الادراك بل لا بد من وجوده في نفسه والحاصل ان مراد الشارح الفرق
بين الصفات الموجودة والصفات الاعتبارية ولعل ذكر التوقف على المغايرة من
باب التمثيل اذ الظاهر انه لا يلزم ان يكون جميع الاعتباريات مما للمغايرة فيه مدخل
وان كان الاتصاف بجميعها دائما وعلى هذا لا ايراد عليه لكن الظاهر من سياق كلامه
انه فرق بين الصفتين اللتين ذكرهما من الصفات في دوام الاتصاف وعدمه وهو
غير صحيح اذ لا فرق بينهما بهذا الاعتبار بل الاتصاف بهما جميعا دائمي قال الخ
اقول هذا الفراغ عن بيان بقاء النفس الخ فيه سهو اذ لم يبين في الفصول السابقة
بقاء النفس وتعقلها لمعقولاتها بعد خراب البدن بل انما بين فيها ان النفس
لا تحتاج في ذاتها وتعقلها الى البدن وهذا لا يستلزم بقاءها وبقاء تعقلها بعد
خراب البدن وهو ظاهر فيصح ما ذكره الشارح من ان هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس
والعجب من المحشي ايضا انه تغافل من ذلك وتكلف في الجواب بما تكلف الخ كما
صرح به الامام قال الامام ههنا انما سمي الفصل بتكملة الاشارات لان مقصوده
من الاشارة الاولى بيان بقاء النفس ... البدن ثم احتاج الى بيان استغنائها
عن البدن لاجل ذلك المقصد فلما فرغ من بيان ذلك في الفصول السابقة اراد
ان يشرع الى المقصد من بيان بقاء النفس فلا جرم كان هذا الفصل كالتكملة لما
واعلم انه لما فرغ من الادلة صرح بالنتيجة وهي ان القوة العاقلة التي
مستقلة في العاقلية وانه لا حاجة بها في ادراكها وتعقلها الى الجسم ثم انه

بعد ذلك شرع في اقامة حجة اخرى على بقاء النفس بعد موت البدن انتهى
كلامه وانت خبير بان هذا الكلام من الامام صريح في مثل ما ذكره الشارح وليس
منافيا له وكان الخ وقع في الغلط من لفظ اخرى التي في كلام الامام ولا
يخفى ان بعد تصريح كلامه الاخرى بما ذكرنا امر هذه الكلمة سهل اذ يجوز ان يحمل
على انه بعد اقامة الحجة على استغنائها اقام حجة اخرى على بقائها فليحمل عليه حتى
لا يكون منافيا لما سبقها ولا مخالفا للواقع فافهم قال الخ الاول ان قوة
الفساد الخ انت خبير بان هذه المقدمة مستدركة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال
ان كل موجود كان موجودا في زمان وكان من شأنه ان يفسد ففيه قوة الفساد
وقوة الفساد شيء لا يمكن ان يكون حاصلا في ذلك الشيء لا موضع قوة الفساد
ولا بد ان يكون موجودا حال الفساد والشيء لا يمكن ان يكون موجودا حال فسادها
وظاهر ان هذه المقدمات على تقدير تمامها ينتج المط ولا مدخل للمقدمة المذكورة
في تمامية شيء منها اصلا فكانت مستدركة قطعا والعجب من الخ انه لم يتعرض
لذلك مع ان دابه في هذه المواضع استدراك مثل هذه الامور وقليلا ما يفوت
منه ذلك ولعل الشارح المحقق غرضه الاحتجاج على هذا المط بوجه آخر غير هذا النحو على
ما هو الظاهر من سياق كلامه وهو ان البقاء بالفعل وقوة الفساد متغايران
فلا بد ان يكونا لامرين مختلفين بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وعلى هذا لا بد من اخذ تلك المقدمة لكن لا يخفى ان هذا الاستدلال في غاية
الضعف على ان كان الاستدلال الاول ايضا ضعيفا اذ بعد تسليم المسئلة المذكورة
كيف يمكن ان يثبت ان النفس واحدة من جميع الجهات وعلى التقدير الثاني
لا شك ان فعلية البقاء ليس من نفسها بل من موجدها فاذا كان قوة الفساد

لها من نفسها لم يلزم صدور امرين من واحد وايضا ينتقض الدليل بالباقي الذي يفسد
فان بقاءه غير عدم فساده والا لكان كل باق غير فاسد فيلزم ان يكون فيه
امران مختلفان مع انه ليس كذلك الا يفرق بين قوة الفساد وعدمه ويقال ان
القوة وجودية لا بد لها من امر موجود بخلاف العدم فكيف الجهة الاعتبارية
وهو كما ترى قال الخ اي موضوع قوة الفساد غير موضوع البقاء اراد بموضوع
البقاء الشيء الذي فرض انه باق ويبقى ويفسد بعده ولم يرد ان موضوع
قوة الفساد لا يمكن ان يكون له البقاء لفساده ظاهرا كيف والمادة او الموضوع
الذي يقولون انه موضوع قوة الفساد به البقاء قطعا قوله اقول فيه بحث
اذ سياق في جواب السؤال الآتي في الحاشية بحث اذ الجواب المذكور غير مناف
لما ذكره ههنا لانه يصح على طلاقه بزعمهم ان محل القوة الفساد وهو بعينه موصوف
بالفساد والمادة والموضوعات التي ادعوا انها محل قوة الفساد موصوفة
ايضا بالفساد لان محليتها انما هي لقوة فساد شيء عنها وظاهر انها متصفة ايضا
بذلك الفساد فحاصل الدليل ان محل قوة الفساد لا بد ان يكون موصوفا بالفساد
فالشيء الذي يفسد لما كان لا بد له من قوة فساد ولا بد لتلك القوة من محل فلا
يخ اما ان يكون تلك القوة قوة فساد ذلك الشيء في نفسه وهو ح اذ لا بد ان
يكون محلها ح ذلك الشيء نفسه فيلزم ان يتصف ايضا بفساده في نفسه وهو باطل
او يكون قوة فساد ذلك الشيء عن شيء آخر وح لا بد من شيء آخر يكون محلا
لتلك القوة ومتصفا ايضا بفساد ذلك الشيء عنه وهو المط فظهر ان ما ذكره
الخ لا ضير فيه وان ما ورده المحشي ساقط والايراد على الدليل بالنحو
الذي ذكرنا بانه لو تم ما ذكره من ان ما يفسد لا بد له من قوة فساد ولزم ان يكون

قوة الفساد قوة فساد وجوده في نفسه لا قوة فساد وجوده عن شيء آخر
وهذه القوة مما لا يغني عن شيء مما لا خصوصية له بهذا المقام بل هو ايراد على
دليلهم الذي اقاموا على ان كل حادث مسبوق بمادة على ما مر في موضعه متصلا
وهو ههنا مفروغ عنه والعجب ان الخ سيذكر فيما بعد هذا الايراد الذي اورده
المحشي ويجيب عنه بما اجبنا ومع ذلك اورده المحشي ههنا قوله وذلك لان
المراد من الفساد هو زوال الوجود عن الغير اه اذ كان المراد من الفساد هو
زوال الوجود من الغير فصح ان محل قوة الفساد موصوف بالفساد فليت شعري
انه بعد اعترافه بذلك وتفطنه له كيف ادعى منافاة ما ذكره الخ هنا للجواب الذي
سيأتي فافهم قال الخ لا لزم اجتماع الباقي مع الفاسد يوهم هذا الكلام بظاهره
انه لما فرض ان الباقي يقبل الفساد والقابل يجتمع مع المقبول فيلزم اجتماع البقاء
والفساد ويرد ح ان موضوع البقاء فرض انه محل لقوة الفساد فغاية ما يلزم منه
ان يجتمع هذا الموضوع مع الفساد ولا يلزم ان يجتمع بقاؤه ايضا معه اذ يجوز ان
يكون بقاؤه في زمان وفساده في زمان آخر والظاهر ان مراده ان ما يقبل الفساد
يلزم ان يكون باقيا موجودا حال الفساد فلو كان موضوع البقاء اي الشيء الذي
فرضنا انه باق في زمان ويبقى ويفسد بعده محلا لقوة فساده في نفسه للزم ان
يبقى ويوجد حال الفساد فيلزم ان يكون باقيا وفاسدا معا فاندفع الايراد
ولو حذف البقاء من موضوع قبول الفساد لكان اولى لئلا يتوهم ما ذكرنا قوله
اقول هذا النظر وارد على هذا التقرير الذي سيذكره المحشي في ذيل الصواب هنا
النظر وارد عليه ايضا قوله وما يجيء في جواب السؤال الذي يذكره سابق هذا
قد عرفت انه لا ينافيه قوله والصواب ان يقال في تقريره هذا التقرير صحيح

في كلام الامام قال في تقرير كلام الشيخ فاعلم ان مدار هذه الحجة على ان كل حادث
مسبوق بمادة وتقريره ما مر في النمط الخامس ثم نقول لو كانت النفس الناطقة
قابلة للفساد لكان امكان حصول ذلك الفساد حاصلا قبل حصول ذلك الفساد
وذلك الامكان لابد له من محل ويستحيل ان يكون محله ذات النفس لان محل امكان
الشيء لابد وان يكون باقيا عند حصول ذلك الشيء لكن النفس لا يكون باقية عند
حصول فسادها فاذن محل ذلك الامكان ليس النفس بل مادتها انتهى ولا يخفى ان كلام
الح ايضا لا يابى عن ان يكون مادة على هذا بان يكون قوله محل قوة الفساد هو
بعينه موصوف بالفساد مبنيا على ان القوة هي الاستعداد واستعداد الشيء للشيء
معناه تهيؤ الشيء الاول في زمان لان يوجد فيه الشيء الثاني في زمان آخر فلابد
ان يكون محل قوة الفساد والذي لابد منه بناء على ان كل حادث مسبوق بقوة
وقوته لابد لها من محل فالفساد ايضا لحدوثه لابد له من محل قوة قبل حدوثه موصوفا
في زمان بالفساد و الكلام الى آخر الدليل وعلى هذا حاصل النظر الذي اورده
انا لا نسلم ان الحادث لابد له من امكان استعدادي سابق بالمعنى الذي ذكرنا آنفا
بل اللازم تحقق امكان حدوثه اي الامكان الذاتي فاللازم ح جواز الفساد قبل حدوثه
وليس معناه ان هذا الشيء الباقي يجوز ان يفسد وليس جوازه فساده وقبوله ان
الفساد والقبول يحل فيه في الخارج كحلول الاعراض في موضوعاتها بل يطرد عليه
الفساد وثبوت الفساد له في الذهن ان قيل بان اثباته المحمول ايضا يقتضي وجود
الموضوع كالمعدوم والا فيمكن اخذه بعنوان اثباته المحمول والحكم بثبوته في
الخارج ايضا وح يرجع النظر الذي اورده الح الى ما ذكره المحشي بقوله وبقي الكلام في
ثبوت هذا الامكان بذاته فان قلت على ما حمل المحشي دليل الح ونظره الذي اورده

عليه

١٩٥

للفساد

عليه وقت لعله حمله على ان ما يقبل الشيء معناه انه يجوز ان يحل فيه فاذا كان الشيء قابلا للفساد
كان يجوز ان يتصف بالفساد ويحل فيه وحاصل النظر انا لا نسلم ان قبول الشيء للفساد معناه
ان يحل فيه ذلك الشيء بل يجوز ان يكون بطريانه عليه ولو كان بمعنى حلوله فيه واتصافه
به ايضا فنقول انه لا يلزم ان يكون ذلك الشيء قابلا للفساد ان يجوز اتصافه به في الخارج
بل يكفي جواز اتصافه به في الذهن وانما ذلك اذا ثبت ان ذلك الشيء يقبل الفساد
في الخارج وان لم يثبت ذلك اذ غاية ما الزمنا ان الشيء الذي يفسد يجوز قبل الفساد
ان يتصف بالفساد في الجملة واما في الخارج فلا فتدبر قال الشارح واتصال بطلانه
قد عرفت حاله مما مر قال الح لانا نقول قيام النفس بالذات من الضروريات لا يمكن
منعه هذه الدعوى مما لا اصل له بل غاية ما في الباب ان يدعى ان النفس ليست
قائمة بغيرها من باب قيام الاعراض بموضوعاتها واما انها ليست قائمة به من باب قيام
الصور بموادها المتقومة بها اياها فلا والدليل الذي يتمسك في ابطال فسادها بعنوان
فساد الاعراض الصور عن محالها مثل ما تمسك به في ابطال فسادها بعنوان فساد
صورتها عنها وتها كما لا يخفى اذ ما ذكره فيه جار ههنا ايضا كما لا يخفى قال الح فهو
النفس فيه بحث اذ لا نسلم ان كل مجرد قائم بذاته عاقل له تعلق بالبدن هو النفس بل المراد
بالنفس التي بحث عنها هي المشار اليه بانا المستقل في تدبير البدن وتحريكه وح لم
لا يجوز ان يكون جوهر مجرد عاقل جزء الجوهر الذي ذكرنا ولم يكن هو المشار اليه بانا
ولم يكن مستقلا في تدبير البدن وتحريكه بل كان له مدخل في ذلك التدبير باعتبار كونه
جزء الجوهر المذكور لابد لنفيه من دليل وبناء الكلام على ان القوم ما عرفوا النفس
الا بانها جوهر قائم بذاته عاقل متعلق بالبدن ليس مما يصلح للاعتماد اذ مدار
تعريفاتهم وتقسيماتهم على المسائل التي اشتهرت بزعمهم ونحن الآن في صدد مطالبتهم

بالدليل على ما يدعونه ويعتقدونه في الغاية في التمسك بتعريفاتهم وتقسيماتهم
مع ان دخول هذا الجوهر في تعريفهم ايضا محل نظر لانهم عرفوا النفس بتعلقها بالبدن
تعلق التدبير والتصرف والظاهر انهم ارادوا به الفاعل القريب للتدبير و
التصرف لا ما له مدخل ولو بالواسطة والجوهر المذكور له مدخل بالواسطة باعتبار
انه جزء للنفس ولو قيل انه لو لم يكن ثمة امكان عقلا اذ لم يثبتوا جوهرا مجردا
غيرها والعقل ليس كذلك لانه حادثة عندهم وهذا الجوهر يكون الصورة منه كذلك
وهي حادثة على هذا الفرض فنقول مثل ما ذكرنا آنفا ان هذه الاقاويل ليس مما يصلح
للاعتماد بل هم مطالبون بالدليل عليها ويمكن ان يقال ان يستبعد في نظر العقل
جدا ان يكون المجموع مركب في الخارج يحصل له وجود وحدة حقيقية بحيث يعقل ذاته
ذاتا واحدة ويشير اليها بانا عاقل جامعا لها ويكون هو المدبر والمتصرف بدون
مدخلية اجزائه مدخلية قريبة كما يحكم به الوجدان بل الظاهر ان وجود المجموع ليس
الا وجود اجزائه ولو قيل بوجوده ايضا على حدة فالظاهر انه وجود متكثر لا وجود له
وحداني والمجموع المعتبر له الوحدة كان وجوده بالاعتبار والوجود المتكثر ظاهره
انه لا يصير سببا للتعقل والاشارة المذكورتين كما يحكم به الوجدان سيما اذا كان
جزء المجموع امرا عاقلا كما فرضت هذا اذ ح يصير الاستبعاد ازيد في ان هذا المجموع
يكون دائما ملتفتا الى ذاته الوحدانية ولم يلتفت الى جزئها وادراكه وتعقله ولم
يحصل له علم وشعور في وقت اصلا بادراك جزئه وتعقله لذاته ولم يعلم ان فيه شيئا
هو ايضا يعلم ذاته وخصوصا اذا كان الجزء الآخر الذي هو الحال كان لابد ان
يكون عاقلا ايضا بناء على ان المانع من التعقل هو الحلول في المادة الجسمانية لا الحلول
مطلقا نعم هذا الاستبعاد ليس في الصورة التي ذكرنا في الحاشية السابقة من جواز ان يكون

النفس

١٩٧

النفس قائمة بامر آخر من باب قيام الصور بمحلها اياه اذ يجوز ان يكون المشار اليه بانا
المدبر والمتصرف بالاستقلال هو الصورة من دون مدخلية المادة والمادة ان
فرض انها عاقلة ح انها لا يلزم ان يكون للصورة التفات اليها والى تعقلها وان
يحصل لها شعور في بعض الاحيان بان ههنا امرا عاقلا يشير ايضا الى نفسه بانا اذ
العلم الحضوري الظاهر انه لا يلزم ان يتعلق الا بالنفس وصفاتها وغاية الامر بالاجزاء
الخارجية ايضا واما بمحلها فمحل تامل ولو قيل ان المادة اذا كانت مجردة عاقلة فيلزم
ان يكون لها علم حضوري بالصورة لانها من صفاتها لما بينهما من الاختصاص التام
فيلزم ان يكون لها شعور بالنفس قلنا فليكن كذلك ومن اين حصل لنا العلم بان
مادة النفس لو كانت لها علم بالنفس فلنعلم لها علم ولا نعلمه كما ان للمجردات
الاخرى علما بانفسنا ولا نعلمه ولو قيل انهم قالوا ان النفس قائمة بها انها لمحالة قد
علمت هذا اذا لا نفيده قوله اقول فيه نظر لان القيام بالذات الح يمكن ان
يقال ان ما ذكره الح في الحقيقة منع وسنده انه منع كون الجزء المذكور نفسا واسنده
بعدم قيامه بذاته وما ذكره المحشي ابطال للسند وهو غير مجد لانه سند اخص اذ
يمكن ان يسند ايضا بما ذكرنا في الحاشية السابقة لكنه بعيد اذ الظاهر من كلام
انه يزعم ان عدم نفسيته باطلا انه يجوز ان لا يكون قائما بذاته بل متقوما بالحلول
وح ايراد المحشي وارد فافهم قال الح فان قلت لو كانت الهيولى الخ هذا الايراد
وجوابه هو الذي ذكرنا سابقا انه بعينه ايراد المحشي والجواب الذي ذكرنا عنه
قال الح عدم قبول النفس على تقدير انها اصل ظاهر قد عرفت انه ايضا نفس بطلانه
بل قد عرفت مما مر ان عدم قبولها على تقدير تركبها اقرب الى الظهور منه على تقدير
اصالتها قال الح فيكون كل منهما نفسا الح فيه انه على تقدير كون كل منهما قائما بذاته

عاقلة لذاته لا يلزم ان يكون كل منها نفسا بالمعنى الذى يراد بها هنا اذ قد علمت ان بالنفس
ههنا ما يشير اليه بانا وظ انه يجوز ان يكون كل منها عاقلا بنفسه قايما بذاته يشيرا
الى نفسه بانا لكن لم يكن الجوهر الذى يشير اليه بانا بل كان ذلك الجوهر مجموعها
من حيث المجموع والقول بصدق تعريف النفس على كل منها قد عرفت حاله الا ان
يتمسك بما ذكرنا سابقا من انه مستبعد فى نظر العقل جدا ان يكون مجموع كك على ما
فصلنا الا انه على هذا لا فرق بين ان يكون كل من الاجزاء قايما بذاته غير حال فى
آخر وبين ان يكون بعضها حالا فى بعض على ما بينا ونظر الح فى الفرق بينهما
على ان فى الصورة الاولى يكون كل منها نفسا لانه قايم بذاته عاقل بذاته وهو المعتبر
فى النفس واما فى الصورة الثانية فلان المحل ليس قايما بذاته لتقومه بالحال
والحال ليس عاقلا بحلوله بزعم ان الحلول مطلق مانع من التعقل سواء كان فى الماء و
الجسمانية اولا وقد عرفت مما ذكرنا ان القيام بذاته لا مدخل له فى التعقل وعلى تقدير
مدخلية ليس معناه ما فهم الح من عدم تقومه بشى بل عدم حلوله فى شى على ما بينه المحشى
فافهم قال الح فاما ان لا يطير حالة وتصريح لما ذكرنا قد عرفت حاله مفصلا
قال الح فاما ان يكون قايما على انفراده المراد بالقيام على الانفراد عدم تقومه
بشى لا عدم الحلول القيام بشى زعما منه ان التقوم بشى ينافى التعقل وقد تكلم
عليه المحشى ومستكلم ايض قال الح فاما ان يكون قايما بالبدن الح ليس مراده
بالقيام بالبدن معناه الظاهر اذ قد فرضه غير ذى وضع فلا يحتمل حلوله فى البدن
بل المراد تقومه بالبدن واحتياجه فى الوجود اليه ويرد عليه اما اولا فلانهم
قايلون بان وجود النفس مشروط بالمزاج وهو موقوف على البدن فيكون وجودها
موقوفا على البدن فلو كان الاحتياج الى البدن موجبا لان لا يكون للنفس فعل

بهاتها

بذاتها لزم ان يكون كك قطعا والجواب انهم يقولون بان المزاج شرط لحدوث
النفس لا لبقائه والكلام ههنا فى الاحتياج فى الوجود والبقاء فلا اشكال واما ثانيا
فلان الاحتياج فى الوجود الى البدن لا نم انه يستلزم ان يكون للنفس فعل بذاته
ان اريد بالفعل بالذات ان لا يكون البدن واسطة وآلة فيه اذ غاية ما لزم
مما سبق ان الحال فى الجسم تفعل بتوسط الجسم وآلته لا كل محتاج الى الجسم وان
اريد بالفعل بالذات ما لا يتوقف على شى آخر اصلا وعلى خصوص الجسم ولو لا واسطة
فانه يستلزمه لكن لا نم ان للنفس فعلا بذاتها بهذا المعنى كيف وفعلها متوقف
على موجدها البتة توقفا بعيدا وعلى خصوص الجسم ايض لما عرفت انهم معترفون
بان المزاج شرط لحدوثه الاول ان يستدل على ابطال هذا الشق بانه لا يجوز ان
يكون محتاجا الى البدن اذ يلزم احتياج النفس الى البدن مع ان النفس مقومة
للبدن باعتبار انها مبدا صورة نوعية محصلة له وفيه ايض ان غاية ما يلزم منه
ان لا يتوقف ذلك الجزء المحل على البدن المحصل نوعا الموقوف على وجود النفس
واما على البدن لا بهذا الاعتبار وبالجملة على ارجحيات آخر فلا قال الح ثم انه بنى
ذلك الح لا يخفى ان كلام الشارح فى هذا المقام محتمل غاية الاختلال كما يظهر من الرجوع
اليه كيف وبعد ما طول الكلام بذكر الاقسام وابطال ما عدا القسم الاخير قال فى القسم
الاخير انه يلزم عليه بقاء هيولى النفس وان لم يكن البدن باقيا وهو المطلوب وفيه
الظهر من ان يخفى اذ ظ ان المطلوب بقاء النفس لا هذا الجزء منه والمعترض قد سلم
بقاء هذا الجزء وكلامه فى عدم بقاء الجزء الآخر فكيف صار بقاء هذا الجزء مطلوبا والى
حاجة الى اثبات بقائه لانه مسلم وفى الاعتراض الى غير ذلك من المناقشات التى ترد
على كلامه فلهذا ارتكب الح فى توجيهه ما ارتكب من التكلف لا تكلف ما ذكره مع كونه بعيدا

من كلام الشارح غاية البعد لا يجدى ايض بطايل لورود المنع الظاهر الذى اورده
الح عليه وغيره من المنوع ولزوم الاستدراك الواضح من ذكر الشقوق والترديدات
على ما اشار اليه المحشى وبالجملة كلام الشارح ههنا فى نهاية عدم الانتظام قوله اقول
تخصيص الحركة بالحركة فى الكيف سهو اه هذا هو الذى سيذكره الح بقوله وايض
الحركة غير لازمة اه فلا وجه لذكره مكررا ثم تشبيه الى نفسه قال الح ولقايل ان
يقول لم لا يجوز الى قوله بل هو اول المسئلة وايض يمكن ان يقال انهم قايلون بان
النفس يستعد لحصول العلم والملكات على التدريج فظهر ان التغير والحركة لا يلزم ان
يكون منحصرا فى الجسم المتحرك ولو قيل انا لا ندعى ان التغير والحركة منحصر فيه بل نقول
انه لا بد من جسم متحرك حتى يحصل بسبب حركته التغير فى المجرد ايض والنفس بعد الانقطاع
عن البدن ليس لها جسم متحرك نقول بعد تسليم ذلك ان جسم الفلك وحركته يكفى
مؤنة هذا فان قلت لا بد من جسم يرتبط به ذلك المجرد قلت لا نم ولو سلم فنقول هيولى
النفس ما دامت متعلقة بالبدن يجوز ان يتحرك بتبعية حركة البدن فى الاستعداد
لقبول صورة اخرى حتى اذا جاء وقت انقطاعها عن البدن تم استعدادها لحصول
صورة اخرى فحصلت تلك الصورة وفسدت الصورة الاولى فان قلت الصورة
الاخرى الحادثة لا بد ان يكون صورة نفس ايض اذ العقل لا يمكن ان يكون حادثا
على رايهم وقد تقرر عندهم ان تمايز اما بالابدان او بالكمالات الحاصلة لها وهذه
النفس الاخيرة لا يتمايز عن النفوس الاخرى بالبدن اذ المفروض انها حدثت بعد
الانقطاع عن البدن ولا بالكمالات اذ لا كمال لها اول حدوثها قلت اولا ان
يكون المجرد منحصرا فى العقل والنفس وعدم كون العقل حادثا وكون النفس حادثا
وكون النفس نوعا واحدا وانحصار امتياز افرادها بالبدن او الكمالات يمنع بل هى

اخر

امور بديهيا القوم من دون حجة تامة عليها وثانيا ان سلمنا هذه الامور لكن نقول يجوز
ان يتعلق بعد الانقطاع عن البدن الاول ببدن آخر وايض عندهم ان علم
النفس بذاته ذاتى لها فيجوز ان يكون بقاؤها وتميزها بهذا العلم الذاتى فان
قلت يلزم ح ان يكون للبدن مدخل فى وجود النفس فيلزم ان لا يكون لها فعل
ذاتى على ما ذكر فى الدليل قلت لا نم لما ذكرنا اولا توقف حدوث النفس على البدن
وحركته وذلك سابق لا يمكنهم نفيه كما ذكرنا سابقا لا توقف وجوده عليه ولو سلم توقف
وجوده ايض فلا نم انه يلزم ان لا يكون لها فعل ذاتى بالمعنى المراد ههنا على ما ذكرنا
سابقا واما ذلك اذا كانت حالة فى البدن الا ان يتمسك بما ذكرنا من ان النفس
لا يمكن ان يكون وجودها بالبدن لتوقف وجود البدن عليها ويمكن ايض ان يق
ان توقف وجود النفس على البدن لا نم فى فرضنا وليس مجرد توقف حدوثها
عليه سيما ان الصورة الاولى مثلا اذا كانت يفسد عند الانقطاع عن البدن وتم
استعداد هيولاها لقبول صورة اخرى التابع لحركة البدن وتغيراته فلا شك ان
بقاء تلك الصورة مشروط بعدم انتهاء الحركة الى الحد المذكور وكان وجود الحركة
وحدودها مستندا الى البدن فكك عدمها ايض فلزم اشتراط وجودها وبقائها ايض
بالبدن وفيه ما فيه فتدبر قوله وظاهر انه ليس بعقل لان كمالاته موقوفة على
البدن لا يق لعل كمالات هذا الجزء المحل لا يكون متوقفا على البدن لان صورته
موقوفة على البدن وهو اعظم من كمالاته لكن يمكن ان يق انه لا دليل على ان العقل
لا يكون كمالاته موقوفا على البدن غاية الامر ان يق انهم اصطلحوا على ان لا يطلقوا
العقل على مثل ذلك فيلزم ان لا يطلق عليه لفظ العقل لكن لا يلزم من ذلك ان
يكون نفسا بالمعنى المصطلح اى ما يكون متعلقا بالبدن تعلق التدبير والتصرف

اذ لا نم انه لا واسطة بين العقل بالمعنى المصطلح والنفس بهذا المعنى وادعائهم عدم
الواسطة لا يكفيه بل لا بد لهم بالدليل عليه سلمنا انه نفس بالمعنى المصطلح لكن
لا يلزم ان يكون هذه النفس التي فرضنا انه جزءها يلزم خلاف الفرض بل يجوز ان
يكون نفسا لبدن آخر اذ لا امتناع في ان يكون الكل نفس البدن ومستقر فانيه
وجزءه نفسا لبدن آخر ومستقر فانيه لا بد لنفيه من دليل فالاولى في دفع اعتراض
الامام ان يتمسك بما ذكرنا سابقا فافهم قال الشارح ثم قال المص وايضا الحدوث عند ما
قد علمت سابقا ان الامام قرر الدليل على ما ذكروا في ان كل حادث مسبوق بمادة وعلى
هذا التقرير هذا الايراد ظاهر واما الشارح فلم يظهر منه انه قرر بهذا النحو بل الظاهر انه تمسك
بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا اتجاه لهذا الايراد فتعرض الشارح لجوابه اما
بناء المماشاة وتحقيق المقام واما انه ما اراد ظاهر كلامه بل تمسكه ايضا بما تمسك به الامام
واعلم ان الدليل الذي حمل المحشي كلام المص عليه هو ايضا لا يرد عليه هذا الايراد فعدم تعرض
المص لهذا الذي ذكرنا ايضا بناء على احد الوجهين المذكورين فافهم قال الشارح وانما لم
يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس اه يمكن ان يق عليه على ما ذكره الشارح سابقا
انه اذا كان وجود النفس مشروطا بالبدن فلم يكن لها فعل ذاتي مع ان لها ذلك
فيه ما قد عرفت قال الشارح وزوال الهيئة الحدوث الى قوله حتى البدن لا يخفى
ان زوال ذلك الامكان والتهيؤ وكذا الهيئة المخصوصة الموجبة لها عند حدوث
الصورة والنفس وان كان حقا في الواقع لان ذلك الامكان والتهيؤ عبارة عن
الاستعداد والاستعداد عندهم يبطل عند وجود المستعد له لكن لا مدخل له في الدليل
اذ حاصله ان الشيء لا يجوز ان يكون محلا لوجود ما هو مباين له ولا لفساده بالفعل
والنفس مباينة للبدن لكنها مغايرة للصورة الحالة في البدن والبدن اذا استعد لحدوث

تلك

تلك الصورة وتلك الصورة لا يمكن ان يحصل الا بحصول علته فلا جرم لا بد ان يحصل
تلك العلة ايضا فاستعداد البدن للصورة صار استعدادا للنفس بالعرض بخلاف
حصول وجود النفس المستعد له لفناء الصورة فليس استعدادا لفناء النفس
بالعرض لان فناء الصورة لا يستلزم فناء النفس وظاهر انه لا مدخل فيه لزوال
الهيئة التي كان البدن بها مستعدا لحصول الصورة اذ على تقدير بقائها ايضا كان
الدليل بحاله كما لا يخفى لا يق اذا كان الهيئة المذكورة باقية فلعل لاحد ان يقول ان تلك
الهيئة لها ارتباط بالنفس فيجوز ان يكون البدن مع تلك الهيئة محلا لقوة فساد النفس
لانه ليس مباينا لها حتى لا يجوز ان يكون محلا لقوة فسادها لانا نقول تلك الهيئة ايضا ليست
لها ارتباط بالنفس الا باعتبار انها يقتضي وجود الصورة ووجود الصورة موقوف
على وجود النفس فلها ايضا كالبدن بالنسبة الى النفس غاية ما في الباب ان يكون
البدن مع تلك الهيئة محلا لقوة فسادها وقد عرفت انه لا يوجب كونه محلا لقوة فساد
النفس ايضا فتدبر قال المص ثم اذا احدثت النفس حصل الصورة النوعية اه قد عرفت
حال هذا الكلام قال المص لجواز ان يكون للاستغناء شرطا ما فيه انه يجوز سبب عدم الصورة
منحصرا في عدم النفس فاذا استعد البدن لعدم النفس ايضا بالعرض كان استعداده لعدمها
استعدادا لوجود النفس بالعرض والتفرقة بينهما تحكم قال المص فان قلت سبب انعدام الصورة
اه ظاهره كما يدل عليه ما ذكره في الجواب ان المراد ان عدم الصورة وان لم يستلزم عدم النفس
لكنه يجوز انعدام النفس يجب انعدام الصورة فهذا الجواز جهة مناسبة بين انعدام الصورة
وانعدام النفس فالبدن اذا كان باعتبار هيئة مخصوصة مستعدا لعدم الصورة محلا لقوة
فسادها فيجوز ان يكون بهذا الاعتبار محلا ايضا لامكان فساد النفس فان جهة فساد الصورة
جهة مناسبة لفساد النفس كما عرفت وحاصل الجواب ان جهة استغناء الصورة ليست جهة بها

يرتبط النفس بالبدن بل جهة عدم ارتباطهما به اذ بهذه الجهة يرتفع العلاقة بينها
وبينه فيزيد المباينة فلا يجوز ان يكون البدن بهذه الجهة محلا لقوة فسادها وهذا
بخلاف جهة وجود الصورة اذ بهذه الجهة يوجد النفس ويوجد الصورة النوعية للبدن
ويتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف في ايجادها للصورة المنوعة للبدن وتعلقها
به كما هي جهة المقارنة والارتباط فبهذه الجهة يجوز ان يكون محلا لقوة وجود النفس
واشتهر بانه يجوز ان يحمل السؤال على الايراد الذي ذكرنا في الحاشية السابقة بان
يكون مرادنا ان عدم الصورة وان لم يستلزم عدم النفس لكن يجوز ان يستلزم
النفس يجب انعدام الصورة بان يكون سبب عدمه منحصرا في عدم النفس فيجوز
ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس بالعرض لاستلزام ما يستعد فيه وهو فساد
الصورة فساد النفس كما في جانب الوجود ويق لا يتجه ما ذكره في الجواب اذ بناء السؤال
ليس على ان جهة مناسبة لاستغناء النفس فيجوز ان يكون البدن بهذه المناسبة
محلا لامكان فساد النفس بل على ان الصورة لما كانت حالة في البدن ومرتبطة به
فلا شك انه يجوز ان يكون محلا لامكان فسادها كما يجوز ان يكون محلا لامكان
وجودها وقد اعترفتم به ايضا واذا كان محلا لامكان فسادها وكان عند تمام الاستعداد
مستقبلا لفسادها وحصول صورة اخرى والغرض ان فسادها موقوف على فساد
النفس فكان مستقبلا لفسادها ايضا بالعرض وكان محلا لامكان فسادها بالعرض
كما في جانب الوجود بعينه لكن لما كان الظاهر ان السؤال والجواب كليهما من المص
نفسه وهو اعرف بمقصده فليحمل السؤال على ما يطابقه الجواب هذا ثم ههنا كلام آخر
وهو ان غاية ما ذكرتم في المقدمة التي ادعيتم بداهتها من ان الشيء لا يجوز ان
يكون محلا لوجود مباينه ولا لفساده انه لا بد من ارتباط بينهما واما ان ذلك الارتباط

منحصر

منحصر في الحلول فلو ولو انتم يدعون ذلك فهي الى المنع واسع وعلى هذا نقول لا شك
ان بين النفس والبدن ارتباطا تاما وعلاقة شديدة وصداقة وكيدة حتى كانهما
صارا متحدين وارتفعت البينونة من البين وان لم يكن من جهة الحلول سواء قلنا
ان الهيئة التي كانت البدن بسببها مستعدة لحدوث الصورة والنفس باقية
بعد حدوثهما اولا فيجوز ان يكون البدن بهذا الارتباط محلا لامكان فساد النفس
كما ان باعتبار الارتباط الذي بينه وبين الصورة من جهة الحلول محل لامكان فسادها
ولا يلزم ان يكون فساد النفس واستغناؤها جهة مناسبة حتى يق ان النفس بهذا
الاعتبار مباينة للبدن الا ترى ان جهة فساد الصورة ايضا ليست جهة مناسبة
بينها وبين البدن بل من جهة مباينته مع انه محل لامكان فسادها فظهر ان الارتباط
يجب ان يكون بين الامرين نفسهما حتى يصير احدهما محلا لوجود الآخر وفساده
ولا يلزم ان يتحقق الارتباط بينه وبين فساده ايضا حتى يصير محلا لقوة فساده
وهو ظاهر والارتباط بين نفس النفس والبدن حاصل على الوجه الاتم الاكمل كما
قلنا ويمكن ان يجاب بان البديهة حاكمة بان الشيء الذي له ارتباط ما بالآخر
يمكن ان يكون محلا لامكان وجود الآخر وفساده من حيث هذا الارتباط لا من حيثية
اخرى فالبدن لما كان علاقة الارتباط بالنفس من جهة تعلق التدبير والتصرف
فيكون كونه محلا لقوة وجود علاقة تعلق التدبير والتصرف بينه وبين النفس
وعدم تلك العلاقة لا لوجود النفس وعدمها ونحن ايضا نقول به لان البدن
محل لقوة انقطاع العلاقة بينه وبين النفس ولما كان البدن محلا للصورة وكانت
العلاقة بينهما علاقة الحلول ووجود الصورة فيه فكان البدن محلا لقوة وجود
تلك العلاقة وعدمها ووجود الصورة في البدن وعدمها عنه اما عين وجود الصورة

وعدمها في نفسها كما هو راى البعض ومستلزمان لها وعلى التقديرين يلزم ان يكون محلا لوجود الصورة في نفسها وعدمها وغاية الامر ان يق في جانب وجود النفس ان وجود علاقة التعلق لما كان موقوفا على وجود النفس فالبدن بهذا الاعتبار محل لامكان وجود النفس ايضا واما في جانب العدم فلا يجري هذا القول لان عدم علاقة التعلق بينهما ليس موقوفا على عدم النفس اذ يجوز ان يكون النفس باقية مع ارتفاع العلاقة الا ان يق يجوز ان يكون في بعض الصور ارتفاع العلاقة موقوفا على عدم النفس فبهذا الاعتبار يكون البدن محلا لامكان عدمها بالعرض كما اورده على ما ذكره الشارح فتدبر قال الخ هذا غاية توجيه الكلام ههنا كانه اشارة الى عدم غايته ولتوجه الايراد عليه على ما قررنا قال الشارح بل يكفيه في شرطا ما ولو كان عدميا قد عرفت ما فيه من الكلام ثم لا يخفى ان هذا الدليل على بقاء النفس بعد خراب البدن كما رايته وسمعته غير تام لكن يستفاد من الشريعة انها تبقى بعد الموت واما انها لا تفنى قبل البعث اصلا فلم يظهر من الشريعة فان كان ثبت ان اعادة المعدوم محال فلا بد من القول ببقائها وعدم فنائها اصلا لئلا يبطل البعث الثابت بالنص من الشريعة بنبينا صلى الله عليه وآله وكذا دوام الجنة والنار واصحابها الثابت كذلك وان لم يثبت فيجوز ان يفنى قبل البعث ويعود عنده قوله اقول هذا الكلام يدل هنا سهو في سهو لان هذا الكلام لا يدل على ما ذكره لا يعقل ان يكون جوابا عن قولهم قطعا لان قولهم ان النفس قديمة لان الحادث لا بد له من مادة يقوم بها امكان حدوثه والنفس لا مادة لها فح كيف يصح ان يق في مقابله ان امكان الحدوث يستدعي المادة وامكان الفساد لا يستدعيها اذ هو عين ما ذكره ولو قيل لعل مراده ان الجواب هو ان امكان الحدوث يستدعي مادة لكن لا المادة التي زعمتم انها ليست للنفس اي

اي المادة بالمعنى المتبادر وهو ليس ما ذكره فيع بعده جدا الا ان يدخل فيه الجواب لان امكان الفساد يستدعي مادة بهذا المعنى الذي يستدعيه امكان الحدوث الا ان يق المراد انه لا يستدعي المادة بهذا المعنى وان استدعى المادة بالمعنى المتبادر ولكن على هذا مع بعده جدا لا يرد ما اورده من قوله وذلك كما يرى كيف مدار الدليل آه لان هذا لا ينافي كون مدار الدليل على ان امكان الفساد يستدعي مادة ومراد الشارح ليس كما فهمه لظهور فساده كما عرفت بل مراده ان افلاطون واتباعه ذهبوا الى ان قدم النفس لاجل انهم ما فرقوا بين امكان الحدوث وامكان الفساد في استدعاء المادة وزعموا انه كما ان امكان الفساد يستدعي المادة بالمعنى المتبادر كما اعترف به غيرهم ايضا كذلك امكان الحدوث ايضا يستدعي المادة بهذا المعنى والنفس ليس لها هذه المادة فلا يمكن حدوثها فاجاب عنه بانه فرق بين امكان الحدوث وامكان الفساد كما مر لان امكان الفساد يستدعي المادة بهذا المعنى وامكان الحدوث لا يستدعيها بل انما يستدعي المادة بالمعنى الاعم على ما مر وجه مشروحا وهذا هو المعنى الصحيح الموافق لظاهر كلام من دون ارتكاب تكلف وتعسف اه فليت شعري ما غفل المحشي عنه وسلكه مسلكا آخر ولا يخفى ان هذا هو بعينه ما ذكره المحشي في توجيه كلام افلاطون وتابعيه والجواب عنه فتدبر قال الخ والا لكان وجودها متوقفا آه لا محذور في التزامه ولعلهم توهموا ان عدم الاستعدادات العدمية استعدادات وجودية وهي يتوقف على المادة فيلزم توقف وجودها على المادة وقد ابطلوه وفيه ما فيه قوله فان قلت لا نسلم احتياجها آه هذا وان كان كذلك في الواقع وقد سبق ايضا مرارا لكن الظاهر من كلام كما عرفت انه يزعم ان توقف وجود النفس على المادة يستدعي ان لا يكون لها فعل بذاتها وتبعه الخ ايضا فلذا نفى التوقف ههنا لئلا يلزم ذلك المحذور قال الشيخ

لانها يصير العقل المستفاد الخ لا حاجة الى هذا في بيان صيرورة النفس العقل الفعال عقلا مستفادا في فهم قال الشارح وذكر ان معناه هذا المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا آخر انحصار المفهوم الحقيقي من هذا القول في الاتحاد كما يظهر من كلامه محل تامل قوله اذا وقع صفة للاول كما في قوله الخ لا يخفى ان مصيرا اياه في هذا القول يمكن ان يكون وصفا بحال المتعلق ايضا بان يكون معناه انه يبطل ان يكون الاول صار مصيرا الاول اياه اي الثاني وهو كقوله ثانيا بعينه بل الظاهر هذا الاحتمال بقرينة ثانيا قوله وان وقع صفة للثاني كما في قول الشيخ ان المعدوم ثانيا ومصيرا اياه الخ هكذا وجدنا في بعض النسخ الذي عندنا بتعاطاف المحاكات ولم نجد عبارة الشيخ هكذا بل عبارته على ما هو عندنا في الشفاء وشرح الامام ان كان بالعرض ثانيا ومصيرا اياه وبالجملة مصيرا اياه في هذا القول ايضا يحتمل ان يكون وصفا بحال الموصوف لان المعدوم عبارة عن الاول والعجب ان عبارة الشارح هي بعينه هذه العبارة من الشيخ ولا فرق بينهما اه فكيف حكم بان هذه اللفظ في عبارة الشارح وصف بحال الموصوف وفي عبارة الشيخ وصف بحال المتعلق نعم لعبارة الشيخ توجيه آخر سنذكره الخ ويكون مغايرا لما فسره الشارح لكن ظاهر ان نظر المحشي ليس عليه اذ ليس في كلامه منه عين ولا اثر والعبارة التي نقل عبارة الشيخ اليها من هذا القبيل هذه العبارة ايضا يمكن حملها على الوصف بحال الموصوف كعبارة الشارح بل هي بعينها كما عرفت قوله فان المعتبر الذي هو الاول وقع صفة للثاني فيه غلط لانه لا يلزم ان يكون صفة للثاني بل هو خبر للمعدوم الذي هو عبارة عن الاول فيكون المعنى انه قد يبطل ان يكون المعدوم الذي هو الاول كان ثانيا وصايرا هو اياه اي الثاني وح كان وصفا بحال الموصوف ويحتمل ان يكون المعنى انه يبطل ان يكون الاول ثانيا وشيئا يكون الاول صايرا اليه وح كان في وصف

بحال المتعلق وهو الاظهر بقرينة ثانيا على ما ذكرنا سابقا ايضا وقد وقع منه هذا الخلط في قوله وان وقع صفة للثاني ايضا بناء على التوجيه الذي سيذكره صفة لما هو الثاني في الواقع لكن كلامه لا يحتمل ان يكون بناؤه عليه كما لا يخفى قوله ويظهر ايضا ان ما اورده اه وجه انه فعلى ان المصير اياه على ما ذكره وصف للاول بحال الموصوف قال الخ فنقول على هذا الفرض فالامر شيان اه الاول ان يق اذا صار شيء شيئا آخر اذ ظاهر كلام الشيخ بل صريحه هذا الا ان يصير شيئا شيئا واحدا وهو الموافق لتفسير الشارحين قال الشارح لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة لما ترك ابطال التقدير الثاني لظهور مناقضته للقول بالاتحاد ولما كان ينبغي ان يقول حدث شيء آخر او لم يحدث لان عدم الحدوث ظاهر المناقضة للقول المذكور فما كان ينبغي ان يجوزه لكن الامر فيه هين قال الشارح اي نقد بطل على تقدير كون المعدوم آه لا يخفى بعد هذا التوجيه من وجوه احدها لزوم كون قوله او حدث شيء آخر او لم يحدث حشوا لا طائل تحته على ما ذكره الخ مع ظهور مناقضة عدم الحدوث للقول المذكور فكان ينبغي تركه على وفق ما ذكره الشارح في توجيه ترك التقدير الثاني والتوجيه بالوجه الذي ذكره الشارح وثانيها ترك اعتبار كان للمعدوم في العبارة والحق في توجيه كلام الشيخ بوجه آخر سليم عن هذه الامور وهو ان يقال ان قوله وان لم يحدث آه ابطال للتقدير الثاني وان في قوله ان كان بالعرض شرطية بكسر الهمزة وفاعل بطل ضمير فيه راجع الى الموجود الذي كان قبل وحاصل الكلام انه ان كان احدهما غير موجود فان كان هذا الغير الموجود الذي عبر عنه الشيخ بالمعدوم هو الذي كان قبل فقد بطل آه اذ كان موجودا او حدث شيء آخر فهو ليس من الاتحاد في شيء وان كان المعدوم هو الثاني والمصير اياه فلم يحدث شيء وكان الاول موجودا باقيا كحاله واضافته للاتحاد الظاهر ولفظ بالعرض يمكن تعلقه ببطل وبالمعدوم وبالثاني اي فرض المعدوم ما هو الثاني

او كان المفروض بعينه ما هو الثاني او كان المعدوم ما فرض انه ثان وهذا التوجيه وجيه منطبق
على ظاهر كلام الشيخ من دون كلفة سالم عن ذلك المفاسد المذكورة كما لا يخفى وانت خبير
بانه على هذا التوجيه يكون مصيرا اياه صفة ما فرض ثانيا الا بعد ان يكون وصفا بحال المتعلق
كما اشرنا اليه **قوله** حيث قال علما عريا لم يسبقه احد الى ذلك يمكن ان يق هذا التقييد
من الشارح زيادة توضيح العلم الفعلي وتصويره وتوضيحه لانه اراد ان يمثل للعلم الفعلي بمثال
يكون علما فعليا صرفا ليس فيه انفعال اصلا فيحصل الامتياز بين القسمين اظهر والمطابق
التمثيل زيادة الوضوح والتميز مثلا كان الشيء اشد امتيازا واكثر مباينة كان بالتمثيل
اولى وهذا امر شايع في التمثيلات التي يورد في التقسيمات حيث تمثل للاقسام التي يمكن
اجتماعها باعتبارين مثلا مثالا لا يتحقق فيه الاجتماع وههنا نقول اذا عمل احد عملا سبقه غيره الى ذلك
العمل فلما كان يمكن ان يرى ذلك العمل ويعمل مثله وح وان كان هذا العلم اى الحاصل له من رؤية
ذلك العمل فعليا بالنسبة الى عمله لكنه انفعالي بالنسبة الى ما عمله لكنه انفعالي بالنسبة الى
ما عمله غيره فلم يحصل الامتياز التام المطابق للتمثيل بين القسمين فوض فرضا يمكن ان
لا يتحقق فيه اجتماع القسمين زيادة للتوضيح والتميز وعلى هذا لا يتحقق عدم ملائمة لهذا
القول من الشارح لما قاله في ذيل فان قلت حتى سيظهر بالا غماض فيه **قوله** وليس بفعلي
وانفعالي بالنسبة الى ماهيتها وحقيقتها فيه اما اولا فانه يجوز ان يكون مراد الشيخ من الموجودات
الخارجية اعيان الموجودات الخارجية وتشخصاتها كما هو المتبادر ههنا فالعلم بالماهيات
الكلية اذن خارج عن المقسم واما ثانيا فلانا نلتزم انه فعلي بالنسبة الى الماهية لانه سبب
لوجودها في الجملة ولا يجوز ان يكون سببا لها من جميع الوجوه الا يرى ان من يعقل امرا
كليا واوجد فردا اولا منه فلا شك انه يقال ان هذا العلم بالنسبة الى هذا الامر علم
فعلي انما يتحقق في العرف نسبة العلم الفعلي والانفعالي الى الامر الكلي ولم يتحقق بالجزئيات

مع انه ليس سببا لوجود هذا الامر الا في الجملة اذ يجوز ان يوجد بعده شخص آخر فافهم **قوله**
سواء فرض ان ما سبقه عمل مثله او لا فيه نظر لانه اذا لم يعمل هذا العمل لا هو ولا غيره فلا يكون
موجودا في الخارج والكلام في العلم بالموجودات الخارجية على ما قرر المحشي الا ان يق مراده
انه سبقه احد الى ذلك العمل او لم يسبقه لكنه عمله بعد ذلك فيه بعد ومع ذلك يكون
حشو العبارة الا على تحشية كما لا يخفى ولا يبعد ايضا ان يق انه اذا عمل احد عملا ولم يره غيره
ولم يسمعه ويخيل من عند نفسه مثل ذلك العمل فلا يق انه علم بذلك العمل حتى يكون نقضا
على الحصر المذكور فتامل **قال** الشارح لامتناع انفعاله من غيره فمعنى الانفعال ههنا غير معلوم
حتى يتطرق امتناعه وعدمه بالنسبة اليه تعالى ويمكن ان يق ان العلم الكامل المطلق للموجود
يستحيل ان يحصل لله تعالى الا من غيره لان جميع ما سواه افعاله ومعلولاته اما بواسطة
او بلا واسطة ومعلول الشيء لسبق مرتبة الشيء لا يمكن ان يصير سببا لكماله لكن فيما هو احدث
ان العلم الانفعالي بالشيء لا نسلم انه كمال بالنسبة الى من كان له علم فعلي به نظرا الى كون ان
العلم الحضوري بالممكنات ليس كمالا له تعالى كما له هو علمه الذي هو عين ذاته ونا ينهما
ان فعل الشيء ومعلوله لا يمكن ان يكون موجودا لكماله لا ان يكون معدا له ايضا مثلا كما
في المحظ السادس والشرائط الذي يحصل فيه العلم الانفعالي ليس سببا موجدا له بل هو من
قبيل الشرائط فلا محذور في حصول الكمال منه وثم كما ان هذا الدليل لا اختصاص له بالعقل
التعقل الانفعالي بل يجري في التعقل ايضا كما سيذكره الشارح ولعله وجه تخصيص الانفعالي
به نعم لو جعل الفعلي بحيث يشمل علمه تعالى الذي هو عين ذاته فح للكبرى الدليل فيه وتخصيص
بالانفعالي فافهم **قال** الشارح من العقول المفارقة الى غير النهاية يجب ان يعم العقول
بحيث يشمل المبدأ الاول تعالى ايضا والا فلا يمكن ان ينتهي السلسلة اليه تعالى ولا يتم
الشرح وحاصله ان ذاته لما لم يكن مما هو لا يكن انفعاله تعالى عن غيره وقد

[illegible]

الاقتضاء او على الاستلزام

حرفت حاله ويمكن ان يقال على قياس ما ذكرنا آنفا انه لا يمكن ان يحصل علمه تعالى من غيره
لان كل ما هو غيره تعالى من افعاله ومعلولاته ولا يمكن ان يحصل العلم الذي هو الكمال المطلق
من فعل الشيء ومعلوله وقد علمت انه يمكن المناقشة في كون العلم الانفعالي كمالا وايضا
هذا الدليل ينفي كون علمه تعالى بالصورة سواء كان من ذاته تعالى او من غيره هذا واعلم
ان الامام قال في بيان هذا المطلب ولما ثبت ان واجب الوجود عالم بالاشياء علما فعليا
وجب ان يكون له ذلك لذاته لا لغيره انتهى وكما هو كما ترى لان العلم الفعلي لا يجب ان
يكون من الذات كيف لنا ايضا علوم فعلية حاصلة من غيرنا فتم بما ذكره في بيان ان
علمه تعالى فيه حيث قال لانه لو كان انفعاليا لكان علمه مفتقرا الى غيره وهو محال يمكن
بيان هذا المطلب ايضا بطريق الاول وعلى هذا لا يبعد ان يقرر كلمة لما مخففة بان يكون
مركبة من اللام الجارة وما الموصولة لئلا يرد ما اوردنا فافهم **قال** الشارح لان الفاعل
لا يكون قابلا اثبات هذا في غاية الاشكال والاولى التمسك في وجه النظر بما ذكرنا من ان فعل
الشيء لا يمكن ان يكون كمالا له مع ان العلم كمال مطلق وقد عرفت المناقشة في كمالية
العلوم الانفعالية **قال** الشارح لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل لا يخفى انه
في محل المنع وفي المحاكمات ما اقام دليلا عليه بل ليس فيه الا مجرد ادعاء هذه المقدمة
ثم لا يظهر وجه تخصيصه رح هذا النظر بالعلوم الانفعالية لان المراد بالعقل بالقوة
ان كان ما لا يجب لذاته التعقل سواء كان عاقلا دائما او لا فكما لا يجب ان يكون
العلوم الفعلية كك فلا يجب ان يكون العلوم الانفعالية ايضا كك كما يجوز ان
يكون العلوم الانفعالية كك يجوز ان يكون العلوم الفعلية ايضا كك وان كان المراد
به ما لا يكون له التعقل وقتا ما وكان من شانه التعقل فهو ايضا متساوي النسبة الى
العلمين جميعا وجوبا وجوازا هذا ولا يبعد ان يق لعل تمسكه في ادعاء هذه المقدمة

ما ذكرته آنفا في وجه النظر الاول وعلى هذا وان اندفع النظر الاول لكن النظر الثاني
يصير اقوى واظهر فافهم **قوله** الايجاب والاقتضاء ومن ثم لا يبعد ان يق
الاقتضاء كانه صار في عرف المصنفين مرادفا للاستلزام بخلاف الايجاب كما يظهر
من تتبع عباراتهم وكان الاولى ان يقول المحشي ان الشارح قال هذا العلم يتضمن العلم
بلوازمها للتصريح بان المراد ليس العلية بل الاستلزام تقادما من الاشكال **قال**
المحشي فلا مانع من ايراد المنع في غيره فيه نظر لان جميع وجوه غيره تعالى وجه من وجوهه تعالى
باعتبار ما فلو سلم انه تعالى عالم بجميع وجوهه فلا بد ان يسلم انه تعالى عالم بجميع وجوه
غيره ايضا الا ان يقيد الكلام بجميع وجوهه التي له تعالى لا من باب الوصف بحال المتعلق
ومع التفرقة بين الوصفين كانه تحكم هذا اذا حمل كلام المحشي على انه فيما نحن فيه كما يفهم
من ظاهر كلام المحشي واما اذا حمل على انه في غيره كما هو ظاهره فلا اتجاه لما ذكرنا فافهم
قوله وقد ثبت ان ما يمكن للواجب اه لم يقيموا عليه دليلا قاطعا ويمكن الاستدلال
في خصوص الكمالات بشرط القافه تعالى بها في وقت بما ذكرنا آنفا بما هو وصف كما
لها فيه نظر لان ادعاء هذا الاستلزام اما باعتبار ان هذا الوصف كلي لازما او معلولا
لذات العلة التامة بخصوصها فيلزم من العلم بها العلم به فهو اول المسئلة ولو ادعى بداهته
فالحاجة في هذا المقام الى توسط العلم بهذا الوصف بل ينبغي ان يدعى اولا ان العلم
بخصوص العلة يوجب العلم بخصوص المعلول اما لانه لازمة او معلولة كما ادعى المحشي وكان
توسيط هذه المقدمة على ما فعل الشارح لعنوان ما طايل تحته واما باعتبار انه يجب التعقل
الاستلزام في خصوص هذا الوصف بديهة فالتفرقة بين خصوص هذا اللازم او المعلول
وبين اللوازم والمعلولات الاخرى تحكم محض لانه حين هذا ولا مؤيد على انه لا يبعد
ان يق ان هذا الادعاء في اللوازم والمعلولات الخارجية اقرب منه في هذا الوصف

هذا الوصف الاعتباري مع انا نجد بديهة انه يحصل لنا العلم بخصوص ذوات العلل
ولا يحصل لنا العلم بلوازمها ومعلولاتها مثلا نعلم المثلث ولا نعلم ان زواياه
مساوية لقائمتين وظاهر ان هذا المعنى مستند الى ذات المثلث والقول بانه
لعلنا لم نعلم كنه المثلث ولو كنا نعلم لكان نعلم ذلك الوصف ايضا تعسف بعيد
عن الحق فتدبر **قال** الخ والعلم بهذه المقدمة ضروري لا يشك عاقل الخ قد عرفت
انه ليس كذلك لانا نعلم من علم جميع علل وجود شيء وعلم علية علم وجود ذلك الشيء بعد
الالتفات **قال** الشارح المحقق لكون المدرك متعلق ظاهر السياق يدل على انه
ليس في الادراك الفعلي انفعال وانما هو في الادراك الانفعالي وفيه اشكال لان
الانفعال الذي في الادراك الانفعالي هو مجرد حصول صورة شيء في المدرك فذلك
حاصل في الفعلي ايضا وان كان امرا آخر فلا نعلم فليبين حتى ينظر فيه ويمكن ان يق
ان في الادراك الانفعالي انفعالا فقط بخلاف الادراك الفعلي فانه وان
كان فيه انفعال لكن ليس فقط فعلا ايضا فح لا اشكال **قال** الخ فلو انتقل
من الاول انفعالي وعلم الاول فعلي المناسب للمقام ان يكون الانفعالي بالمعنى
المذكور هنا لكنه غير مستقيم لان العلم الفعلي الحاصل من الاول لا يلزم ان يكون
مستفادا من الامر الخارجي حتى يكون انفعاليا بل الظاهر انه عندهم سبب للامر
الخارجي فيكون فعليا فيجب ان يحمل الكلام على ان علم العقل من الاول تعالى
انفعالي اي حاصل من الغير وعلم الاول فعلي ليس بحاصل من الغير وكان الاول
ان يقول بدل الانفعالي الفعل الحاصل من الغير ومن الذات **قوله** اقول
ليس كذلك اما اولا الخ لا يخفى على من له ادنى دربة باسلوب الكلام ان فصل الشيخ
بين علوم العقول للاول تعالى وبين علمها لما بعده وبان الاول من اشراق الاول

وان

والثاني منه دونه ظ بل صريح في انه ليس ضمير منه راجعا الى الاول تعالى والا
لكان الثاني باشراق الاول تعالى فانتفى الفرق بينهما فلا بد من حمل الكلام على ما
ذكره الخ والوجوه التي ذكرها المحشي على خلافه ليست بشيء اما الاول فضعفه ظ
اذ مثل هذا القرب والبعد مما لا يعبا به كما لا يخفى واما الثاني فامر التذكير و
التانيث سهل ويمكن ان يرجع الضمير الى العقل الذي في ضمن العقول مع ان
مثل هذه الامور مما لا يضبط في الكتابة فلعله كان وقع سهوا اما من الشيخ او
من الناسخين واما الثالث فهو لزوم اهمال حال ادراك العقول انفسها ففيه
ان علم العقول بانفسها علم حضوري فلا يمكن ان يق انه يحصل من الاول تعالى
فمع توجيه الش ايضا لا يكون داخلا في الشق الثاني وعلى هذا كان هذا المعنى
مرجا آخر للحمل على ما ذكره الخ اذ على تقدير رجوع الضمير الى الاول تعالى يحتاج الى التخصيص
الا ان يق كون ادراك العقول لانفسها من الاول تعالى باعتبار ان وجودها
منه تعالى فكان ادراكها لانفسها الذي هو عين ذواتها ايضا منه تعالى والاخ عن
بعد او يق ان مراد المحشي بعلم العقول بذواتها علم بعضها ببعض لا علمها
بانفسها فان قلت يمكن ادراج علم العقول بعضها ببعض في توجيه الخ ايضا
لانه قال علمها بما بعدها ولا يلزم حمل ما بعدها على ما بعد الجميع بل يمكن حمله على ما بعد
كل واحد فيكون علم كل عقل بما بعده داخلا فيه قلت على هذا وان دخل بعضه
لكن لا يدخل كله بل يخرج علم كل عقل بعلم من العقول وفيه ان الخ لم يجعل
الاول مختصا به تعالى بل الظ من كلامه سواء تعالى يقرع كلام الامام ان المراد
بالاول ما هو قبل العقل اي علته كما ان المراد ما بعده معلوله وعلى هذا لم يبق
شيء سوى علم العقول بانفسها وهو مشترك بين التوجيهين وبالجملة لا شك ان

توجيه الخ اولى واظهر ثم هنا كلام آخر وهو انه ثبت عندهم انه تعالى لا يمكن ان
يعلم بالعلم الحصولي فكيف قال الشيخ ان ادراك العقول للاول تعالى باشراق
الاول الذي هو عبارة من افاضة الصور منه تعالى على ما هو الظ ويمكن ان يق
لعل مراده من الاشراق ليس هو افاضة الصورة بل يكون معنى آخر به يحصل
العلم الحضوري بالاول تعالى كما ان اشراق الشمس يصير سببا للعلم الحصولي بالاشياء
وكان التعبير بالاشراق دون افاضة الصور اشارة الى هذا ولا يخفى انه على
هذا يصير توجيه الش قريبا اذ يندفع عنه عدم الفرق بين القسم اذ القسم الاول
ح يكون بالاشراق والعلم الحضوري والثاني بافاضة الصور والعلم الحصولي ويبقى
عليه مجرد لزوم التخصيص المذكور وامره سهل **قوله** والامام لما تعرض في شرح كلام
الشيخ اه لا يخفى ان الامام ما تعرض لعلم العقول بذواتها بل انما ذكر علمها بعللها
ومعلولاتها ولعل مراد المحشي بعلم العقول بذواتها ما ذكرنا في الحاشية السابقة
من علم بعضها ببعض لا علمها بانفسها لكن على هذا ايضا يرد ان الامام ما حمل الاول
على المبدا الاول تعالى حتى يلزم عليه تفكيك الضمير بل صريح كلامه كما اشرنا اليه
انه حمل الاول على ما قبل العقل من علله قال هنا اما قوله ويشبه ان ادراك الجواهر
العقلية للاول باشراق الاول ولما بعده من ذاته فالمراد ما ذكرنا من ان
ادراك العقل لما هو له اول اي لعلته باشراق ذلك الاول واما ادراكه لما
بعده فمن ذاته انتهى وهو صريح بما ذكرنا وعلى هذا لا تفكيك للضمير اه كما لا يخفى
قوله ثم الباعث له اي للشيخ الايماء الى ما قرره هذا الايماء لا يخ عن بعد
قوله اذ المراد ان الاول الخ هذا غير ملائم لما سيذكره الش بعد ذلك بقوله
لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور بصورة المعقولات ينطبع منها

فيه

فيه بعض تلك الصور اذ ظاهره ان المفيض للصور قد يكون غيره تعالى **قوله**
ربما قررنا ظهر ان توجيهه رك اولى الخ قد عرفت حقيقة الحال مشروحة **قال** الش
قول يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا قد قيل ان ما نحن فيه ليس من هذا
القبيل لان الاتصاف باللوازم ليس من قبيل القبول وانما القبول فيما لم يكن
لازما وهذه الصور لوازم ذاته تعالى عندهم ولا يخفى ان دليلهم على هذا المطلب
سواء عمم في القبول بحيث يشمل اللازم او خص باللازم ليس بتام لكن الكلام
هنا في ان هذا القول هو نقض لمذهبهم ام لا ولعل ما قيل لم يكن بعيدا
لانهم استدلوا على هذا بان نسبة القابل الى المقبول الامكان ونسبة الفاعل
الى الفعل الوجوب وهاتان النسبتان متنافيان وهذا دليل على ان مرادهم بما سوى
اللازم اذ النسبة اليه ليست بالامكان وفيه انه لم النسبة اليه بالامكان ليس من
جهة القابلية بل من جهة اخرى فلا فرق اذن بينه وبين غيره فافهم **قال** الخ والا
لزم ان يكون فاعلا وقابلا على هذا يكون هذا المحذور راجعا الى المحذور الاول لم
يكن امرا برأسه **قال** الش وقول بان الخ المع الاول غير مباين لذاته ليس
فيه محذور في ذاته بل باعتبار استلزامه المحذورات الاخرى التي ذكرها فلا وجه لجعله
محذورا على حدة **قال** الش وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته الخ هذا ايضا
كذلك فان قلت لعل ليس مراده ان في هذين الامرين محذورا بل غرضه انه يلزم
على الشيخ اشياء لا يقول الحكماء قلت عدم قولهم بهذين الامرين مبنى على قولهم
بالامور السابقة فليس المحذور في الحقيقة الا لزوم المنافي لتلك الامور فافهم
قال الش الخ وغير ذلك لعل منه لزوم الش اذ المعلولات غير متناهية في جانب
الابد ويلزم ان يكون بازاء كل صورة ومع ذلك يكون مترتبة اذ الفلك ان تلك

الصور المتكثرة مترتبة ترتب العقل العلية والمعلولية والا فيلزم صدور الكثرة
عن الواحد وهو خلاف معتقدهم قال الشارح انما ارتكبوا تلك المحالات الخ
هذا من قبيل دفع الفاسد بالافسد قوله وقد قال صاحب المحاكمات الخ
يمكن ان يقال لعل هذا القول منه بناء على مذهب القائلين بالصور الزائدة
اذ الظاهر ان مذهبهم تقدم تلك الصورة على المعلولات واما الشارح فلعله لم يذهب
اليه فلم ايراده الثاني يتجه قال الخ اما الدليل الجدلي فان قيل انه كونه دليلا جدليا
كانه على الشيخ لانه يقول بان علمه بمعلولاته غير معلولاته فيستدل عليه جدلا بانه
عين معلولاته ووجه كونه جدليا كانه هو انه لم يثبت فيه كون علمه تعالى بمعلولاته
ثابتا بالدليل بل قال انه مذهب القدماء وليس مذهب الشيخ وهذا بخلاف الطريق
البرهاني الذي سيذكره آخرا اذ فيه يثبت بالدليل علمه تعالى بمعلولاته فافهم قال
الخ فجميع عوارضها المنع فيه ظاهر لكن لما كان المقام مقام الخطابة لا يجدي المناقشة
بان الصورة الخ لا يخفى ان هذا هو السؤال الثاني الذي سيذكره الخ ويجب عنه
فما ادري وجه ايراد المحشي لههنا فافهم قال الخ ثم اورد عليه سؤالين بناء الكلام
مع السؤالين تعسف ظاهر بل السؤال الثاني ليس في الكلام منه عين ولا اثر فالصواب
ان يقول الشارح لما قال ان العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة اخرى
كذلك لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته اليها واستشهد عليه بالصورة العقلية
الصادرة من النفس حصل الوهم مجال الى ان يقول ان الصورة العقلية مدركة
باعتبار حلولها في النفس لا باعتبار صدورها فاجاب بان الحلول ليس شرطا
في التعقل والا لم يحصل تعقل النفس بذاتها بل المعتبر فيه الحصول وظاهر ان
حصول الشيء للعلة ليس بادون من حصول الشيء للقابل وعلى هذا لا حاجة الى الحكم

السوال

٢٠٨

السوال الثاني ويكون الكلام منتظما مستقيما بدونه فتدبر قال الخ برهن على
بانه قد ثبت الخ لا يخفى ان جعل الكلام خطابة وبرهانا تعسف ظاهر بل الظاهر
انه جعله برهانا اضعف كثيرا مما جعله خطابة من حيث رتبته فالحق ان يقال ان
كلام الشارح سواء جعل دليلا او سندا للمنع حيث انه بصدد رفع الاشكال
ومنشأ المنع الاصل فيه ما ذكره اولا من عدم الاحتياج الى الصورة اخرى في
ادراك الصور العقلية وما ذكره اخيرا من اتحاد العلتين لتقويته وتاييده فان
قلت ليس كذلك بل هو برهان عندهم لان صدور شيئين من شيء واحد ممتنع عندهم وان
لم يكن كذلك في الواقع قلت هم ايضا قائلون بجواز تعدد المعلول عند تعدد
اعتبار العلة كما هو مفصل فالذات لما كان علمه بذاته اعتبارا مغايرا للذات
وان كان عينها باعتبار جاز ان يحصل الكثير بهذا الاعتبار في المعلول بالذات
على رأيهم ايضا كما في الواقع فتامل قال لا لاشتراكه من غير لزوم محال من المحالات
المذكورة الخ لا يخفى ان هذا الطريق ايضا ليس بشيء اما اولا فلما ذكره المحشي آنفا
من لزوم الايجاب بالنسبة الى الصادر الاول الخ ما يقال في دفعه ان ذات الباري
بالنسبة الى خصوص الصادر الاول بمنزلة الصورة الحاصلة من الشيء فيكون علمه
به عين ذاته تعالى فمع انه خلاف ما صرح به الشارح من ان علمه تعالى بالمعلول الاول عين
ذات المعلول الاول خلاف ما تقرر عندهم ان حضور العلة غير حضور المعلول وايضا
اذا جاز هذا بالنسبة الى الصادر الاول فلم لا يجوز بالنسبة الى ما عداه ايضا فلا
يحتاج اذن الى هذا التحقيق بل يكفي ان يقال علمه بذاته علم بجميع الموجودات واما
ثانيا فان العلم بغير الصادر الاول ان كان بمجرد العلم الذي هو عين ذاته تعالى فيلزم
ايضا المحذور الذي قلنا في علم الصادر الاول ويلزم ايضا عدم علمه تعالى في الازل

بلزوم الايجاب بالنسبة الى الصادر الاول

بالحوادث فليحفظ ذلك وان كان بغيره ايضا من الصور الحاصلة في الصادر الاول
ففيه ان صدور علم الصادر الاول اي الصور الحاصلة فيه يلزم ان يكون بالايجاب
ويلزم ايضا احتياج الباري تعالى في علمه الذي هو صفة كمالية الى الصادر الاول
الصور الحاصلة فيه وجميعها من معلولات الموجب وافعاله وقد مر غير مرة
ان فعل الشيء لا يكون كمالا ولا سببا لكمال له ويلزم ايضا الشارح في الصور الحاصلة
في الصادر الاول ومع هذا كله يكون مخالفا لما اجمع عليه المليون من حدوث ما
سوى الله تعالى فالصواب اذن القول بانه تعالى يعلم جميع الاشياء في الازل تفصيلا
لا اجمالا مع ما قال البعض بعين ذاته وح لا محذور اصلا كما لا يقدر على العلم بكنه ذاته
كذلك لا يقدر على العلم بكيفية كون ذاته علما بجميع الموجودات ولا محذور فيه فتدبر
قوله ثم اثبت علما آخر من جهة قد عرفت حقيقة هذا العلم قوله لكن لا
شك انه اشمل متعلق بقوله وان كان ادون من الاول قال الخ ونقول ايضا علم
الله تعالى بالاشياء الخ هذا ليس الا مجرد عبارة لا طائل تحته كما لا يخفى قوله واعلم
ان هذا الكلام الخ اشارة الى ما قاله الشارح ان اعتقد ان قوله امر مغاير لقول الشارح
وان اعتقد انهما واحد فالمآل على التقديرين واحد وعلى اي تقدير قد عرفت لطفه
ودقته ومتانته وقوته قال الخ حاصل كلامه ان الجزئيات الخ قد عرفت انه يمكن ان
لا يكون حاصل كلامه ذلك بل شيئا آخر لا يرد عليه ما اورده بقوله ونحن نقول قوله
وقد تحقق فيما سبق ان تعقل الجزئيات الخ اعلم انه يمكن ان يكون المراد بان تعقل
الجزئيات المادية لا يكون الا بتجريدها عن المادة ولواحقها ان تعقل الجزئيات لا
يكون الا بان يدرك نفس الماهية الكلية لا من حيث انها موجودة فان ادراكها
من حيث انها موجودة انما هو من شأن الحواس والحاصل ان ليس المراد ان الماهية

٢٠٩

الكلية ينضم اليها شيء به يصير جزئيا والحواس يدرك ذلك الشيء والعقل لا يدركه بل الا بعد
من تجريد الماهية عنه يدركها العقل وكما انا ذكرتم تجريدها عن المادة قرينة على ما
ذكرنا اذ ظاهر ان المادة ليست امرا ينضم الى الماهية الكلية به يصير جزئيا الذي هو عبارة
عن التشخص بزعم القائلين بهذا القول بل المراد ان الماهية الكلية اذا صارت
موجودة يصير جزئيا وهي من حيث هي موجودة لا يدركها الا الحواس والعلم
الحضوري والعقل انما يدركها لا من حيث هي موجودة وبهذا الاعتبار يجوز صدقها
على كثيرين وعلى هذا لا يرد على الشيخ ما ذكره المحشي اذ لا يلزم ان يوجد في الشخص
شيء يعزب عن علمه تعالى من ذلك غايته انه لا يدرك الاشخاص بالاحساس وقد
قالوا انه لا نقص في ذلك بل النقص في تحققه وكما ان بعض الافاعيل نقص
في حقه تعالى وان كان في حقنا كمالا كذلك بعض التعقلات فرجع الامر آخرا الى
ان الشيخ يقول بان الله تعالى لا يدرك الجزئيات بالحواس بل انما يدركها بعنوان
التعقل ولا يظن ان هذا الذي ذكرنا هو الاحتمال الذي سيذكره المحشي في اواخر
هذه الحاشية من ان الفرق بين زيد والانسان بان الاول ادرك بالادراك
الاحساسي والثاني ادرك بالادراك التعقلي لان ما ذكره هو قول من قال بان الفرق
بين الجزئي والكلي بنحو الادراك فقط كالمحقق الدواني وصدر المحققين كما صرح به
المحشي بقوله وان الفرق بين الجزئي والكلي بنحوي الادراك هذا القول ضعيف جدا
وقد فصلنا القول فيه في تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد ومن اراد الاطلاع على
حقيقة الحال فليراجع اليها فقد جهينة الخبر اليقين ونحن لا نقول به بل نقول
ان الجزئي والكلي متغايران في الواقع وان زيدا في نفسه يمتنع فرض صدقه
على كثيرين والانسان في نفسه لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين لان شيئا واحدا اذا
لا بشرط الوجود

وعند جهينة الخبر اليقين مثل مشهور

ولا تظنن

ادرک بالحواس یحکم العقل بامتناع صدقه علی کثیرین و اذا ادرک بالعقل یحکم بجوازه
واذ قد عرفت هذا فنقول ان لتوجیه کلام الشیخ فی هذا الفصل بان الجزئیات اذا
ادرکت بخصوصیاتها مع نحو ما یدرک بالحواس فیکون متغیرة واما اذا لم تدرک کذلک
بل من جهة اسبابها کما یعلم المنجم ان کسوفا معینا یقع فی زمان معین وان لم یعلم
انه وقع او لم یقع لانه بامتناع الاحساس فلا یکون متغیرة والظاهر من سیاق کلام
الشارح ههنا ایضا انه حمل کلام الشیخ علی ما ذکرنا لکن العجب انه مع ذلک سیعترض علی الشیخ
فی الفصل الآتی ان کلامه یشبه کلام الفقهاء من تخصیص العمومات لاجل العارض
فانه خصص علمه تعالی ببعض المعلولات لاجل لزوم محذور فیه ای حصول التغیر فی صفاته
الحقیقیة من الکلیة الثابتة بان العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول ثم ذکر ان الصواب
ان یدفع المحذور المذکور بان الکلیة المذکورة لا یقتضی الا ان العلم بالعلة یوجب
العلم بالمعلول بنحو من انحاء العلم ولا یقتضی خصوص الاحساس فنقول انه تعالی
یعلم المحسوسات المتغیرة ایضا لکن لا من طریق الحواس حتی لزم التغیر بل من طریق
آخر لا تغیر فیه وانت خبیر بانه اذا حمل کلام الشیخ علی ما ذکرنا لا یلزم علیه تخصیص اصلا
کما بینا وان ما ذکره الشارح من الصواب لیس شیئا آخر غیر ما ذکرنا اذ نفی ادراک المحسوسات
بطریق الاحساس الموجب للتغیر عنه تعالی واثبات ادراکه تعالی لها بطریق آخر بحیث
لا یلزم تخصیص فی الکلیة المذکورة لا یتصور الا بما قررنا کما لا یخفی وح فحمل کلام الشیخ
مع ما ذکرنا کما هو الظاهر من کلامه ثم الاعتراض علیه بما ذکره ثم القول بان الصواب
هذا مع ان ما ذکره من الصواب هو ما حمل علیه کلام الشیخ عجیب غایة العجب ولو قیل
انه ما حمل کلام الشیخ علی ما ذکرته بل حمله علی ان العلم بالجزئیات یکون علی وجهین
احدهما ما یکون بحذف الخصوصیات والثانی ان یکون مع الخصوصیات والثانی مستلزم

للتغیر

للتغیر دون الاول وح ایراد الاعتراض والقول بان الصواب کذا فی محله فنقول
هذا المحمل مع انه خلاف ظاهر کلام الشیخ فی هذا الفصل کما یظهر عند التامل فیه یرد علیه
انه لم لم یحمل کلام الشیخ علی ما ذکرنا وهو الذی ذکره فی الصواب حتی لا یرد علیه ما اورده
اذ لیس فی کلام الشیخ ما ینافیه وما نقله المحشی عنه قد عرفت انه یمکن توجیهه والتوفیق
بینهما ولا تکلف ان یحمل کلام الشارح علی ان الصواب فی توجیه کلام الشیخ هذا مع هذا انه
لا یخلو عن حزازة ثم فی المقام شیئان احدهما انه اذا کان زید مثلا مجرد الانسان الموجود
وفرض ادراکه لا من حیث الوجود فذلک الادراک لیس الا ادراک ماهیة الانسان فقط
فیلزم ان یکون علمه تعالی بجمیع افراد الانسان علی النحو الذی قررنا عبارة عن العلم
بماهیة الانسان فقط وظاهر انه کفر صریح وامر فظیع لا یقول به مسلم وجوابه انه علی ما
قررنا لا یلزم ذلک اذ نقول ان العلم بزید مثلا من حیث الوجود احساس به وزید لیس الا
الماهیة الموجودة لا ان ینضم الی الماهیة شیء آخر والله تعالی اذا علمه لا من حیث الوجود لا
یلزم ان لا یعزب عن علمه شیء لکن لیس علمه بجمیع افراد الانسان بمجرد علمه بماهیة الانسان
حتی یکون کفرا بل یعلم کل فرد من افراد الانسان بصفات تکون منحصرة فیه فی الواقع
وان جوز العقل صدقها علی کثیرین فلم یلزم عدم التمیز بین الاشخاص لعدم الاطلاع
خصوصیات احوالها بل جمیع الاشخاص مع جمیع صفاتها واحوالها معلومة له تعالی ممتازة
بعضها عن بعض نعم هذه الاحوال الصفات تجوز العقل صدقها علی کثیرین لکن یکون
فی الواقع منحصرة فی فرد ویعلم الله تعالی ذلک ایضا ای یعلم انها منحصرة فی الواقع فی فرد
ودفع هذا المحذور من هذه الجهة ولا نم انه یمکن ان لا یوجد شخص لا یکون له صفة منحصرة
فیه فی الواقع حتی یلزم فساد وثانیهما ان القول بان الاشخاص لا یعلمها الله تعالی من
حیث الموجودیة کما یدرک بالحواس ان فرضنا انه لا یستلزم فوت شیء عن علمه تعالی

لکن

وهو الخصوصیة لکن یمکن ان یقال ان الشخص من حیث الموجودیة معلوم له تعالی بل الظاهر ان
المنع المتاصل هو هذا فعدم العلم به من هذه الحیثیة مستلزم لعدم علمه تعالی بمعلوله وایضا
معلوم بالضرورة من السمع انه تعالی یعلم الجزئیات من حیث الموجودیة وانکاره سفسطة
فان القول بنفیه قول بما علم خلافه ضرورة من الشرع وهو کفر وایضا القول بان
علمه تعالی بالجزئیات من جهة الاسباب کعلم المنجم مثلا وانه یعلم ان الکسوف المعین
یقع فی نقطة کذا فی وقت کذا ولم یعلم انه وقع او لم یقع هو ایضا کفر صریح علم
خلافه ضرورة من الدین والحاصل ان خصوصیات الاشخاص الواقعة فی ازمنتها المعینة
لا بد ان یدرکها کما هی فی ذلک الزمان علی نحو ما ندرکها بالسمع والبصر لکن لا بآلة
والقول بخلاف ذلک کفر واما انه هل یدرکها کلا فی وقته بحیث لا یتحقق بالنسبة الیه
حال او ماض ومستقبل ولا کذلک بل کما ندرکها فمشکل علینا ثبت الله تعالی قوله
فلا بد من الانتهاء الی الجزئی اه قد ظهر مما سبق انه لا حاجة الی ذلک ان الانتهاء الی
الجزئی لا یفید فی دفع الاشکال الحاصل فی ذلک المقام قوله فمن هذا الوجه ایضا
یمکن له اه هذا الوجه مستلزم لاحتیاج الواجب فی علمه الی غیره فان قلت علمه تعالی
بخصوصیات الاشخاص کما هی فی ازمنتها المعینة الذی قلت ان القول بنفیه کفر
مخالف لما علم من الشرع بای وجه یتصور لانه ان کان من ذاته تعالی فیلزم ان یکون
هذا فی الازل وهو خلاف الفرض وان کان بسبب غیره فیلزم الاحتیاج قلت هذا
العلم یمکن ان یکون بنحو الحضور علی ما ذکره الشارح بان یکون المعلومات عین علمه
تعالی فان قلت ح یتجه الاشکال من ثلثة اوجه احدها کون فعل الباری تعالی معللا
وکالا وقد مر ان فعل الشیء لا یکون کالا له وثانیها الاحتیاج فی العلم الی الغیر
وثالثها لزوم التغیر فی علمه تعالی قلت یمکن دفع الاول بان مثل هذا العلم لیس کالا

حقیقیا بل الکمال الحقیقی هو کون ذاته بحیث اذا وجد شیء کان حاضرا عنده واما
الحضور بالفعل فلیس کمالا وهذا کما ان من له خط حسن کماله کونه بحیث اذا شاء
یکتب کتابة حسنة واما کتابته بالفعل فلیس کمالا وبذلک اندفع الثانی ایضا
بل الثالث ایضا اذ التغیر فی مثل هذه الصفة لیس بمحذور بل هو بمنزلة التغیر فی
الاضافات فان قلت علی هذا الوجه الذی ذکره المحشی ایضا لا اف دفیه اذ
الاحتیاج فی مثل هذا العلم قد اعترفت انه جایز قلت هذا وان لم یکن فیه نقص
من جهة الاحتیاج لکنه احتمال لا محصل له لانه اذا قال احد بان صور الجزئیات یرتسم
فی نفس منطبعة ویمحی عنها وتلک النفوس مع الصور حاضرة عنده تعالی ویدرک
الجزئیات بها فلم لا یقول اولا بان تلک الجزئیات انفسها حاضرة عنده تعالی ویدرکها
بذواتها وای حاجة الی توسیط تلک الصور نعم اذا کانت الصور منطبعة فی نفس
لا بد ان یکون تلک الصور ایضا حاضرة عنده تعالی یدرکها بالعلم الحضوری کما یدرک
الاشیاء ذوات الصور واما کون العلم بتلک الاشیاء منحصرا فی العلم بها من جهة
الصور فلا وجه له هذا ثم ان هذا العلم یمکن ان یکون عین الذات ایضا ولا یلزم
ان یکون حاصلا فی الازل اذ یجوز ان یکون الذات بشرط وجود الاشیاء فی
الخارج کان هذا النحو من العلم بالاشیاء کما انه قبل وجودها علم بها بنحو آخر والحاصل
انه یمکن ان یکون ذاته تعالی علما بالاشیاء جمیعا بنحو خاص غیر النحو الذی یدرک بالحواس
دایما وعلما بها بالنحو الذی یدرک بالسمع والبصر بعد وجود الاشیاء واشتراط هذا
النحو من العلم بوجود الاشیاء لا محذور فیه علی ما ظهر آنفا والله تعالی عالم بحقیقة ذاته
وصفاته وکل هذه الاقاویل التی نقولها من باب الاحتمال والتخمین علی حسب
ما یبلغه عقولنا ولعل الله لا یؤاخذنا بها قال الح بل یا ص به فی تحقیق علم الواجب

هذا ليس بمحذور لانه ههنا فى تفسير كلام الشيخ وكونه مخالفا لما هو الحق عنده وليس بضاير
لانه قايل بان كلام الشيخ فى مسئلة العلم مخبط والتحقيق ما ذكره فافهم قال الشيخ
فان من عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها انه لا ريب من له ادنى مسكة
فى ان تعقل الجزئيات من هذا الوجه الذى ذكره ليس الا العلم السابق بها الذى
هو بالعنوان الكلى كعلم المنجم مثلا وليس هو العلم بالجزئيات الذى فيه الكلام فى شئ
ولا نسلم انه يجوز ان يكون العلم بالجزئى من جهة الاسباب علما جزئيا بطريق علم الحواس
كالتخيل مثلا فظاهر ان هذا العلم علم سابق والمعتبر العلم الذى هو حال وجود الجزئيات
وتفصيل الكلام ان ههنا احتمالات احدها ان يكون مراده انه تعالى يعلم الجزئيات
فى الازل من جهة العلم باسبابها مثلا يعلم من جهة العلم بالاوضاع الفلكية انه يجب
ان يحدث سنة كذا فى شهر كذا فى يوم كذا كسوف جزئى معين فى اول نقطة من
الحمل وهو علم بالوجه الكلى اى لا تغير فيه كالعلم بالكليات هذا العلم ثابت بحاله قبل
الكسوف ومعه وبعده وعلمه تعالى هذا بالجزئيات واسبابها جميعا بوجه كلى اى بصورة
كلية لكن بوجه يكون منحصرا فى الواقع فى فرد معين وان كان يجوز العقل صدقه
على كثيرين ولا يعلم حين وقوع تلك الاشياء انها وقعت عند النقضا انها انقضت
وليست حال الوقوع ثابتة له تعالى كانت هى هى وهذا الاحتمال وان كان هو
ظاهر كلام الشيخ لكن فيه خلل من وجوه الاول ما اشرنا اليه سابقا انه مخالف ظاهرا
للمقدمة القايلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لان الجزئيات من حيث
انها جزئية موجودة معلولة له تعالى فلا بد ان يعلمها بهذا الوجه والعلم بها بالوجه الكلى
لا يكفى الثانى انه مخالف لما علم ضرورة من الدين فيكون كفرا اذ لا شك انه علم من الدين
ضرورة انه يرى الاشياء ويسمعها حال وجودها كرؤيتنا وسماعنا لكن لا بالة واكاره

سفسطة

سفسطة وما شكر تعالى وله الامثال العليا على هذا القول الا كمثل منجم حبس فى بيت
مظلم لا يرى الليل والنهار ولا يشاهد الثابت والسيار لكن يعلم من جهة علمه
بالرصد والحساب والاوضاع الافلاكية انه لا بد ان يقع فى وقت كذا الكسوف كذا
وفى وقت كذا الخسوف كذا وسيما كذا الا يدرى انها وقعا الوقوع ولا يدرى انهما وقعا
له وهم يقعا معا ذا اسه تعالى من هذا القول الشنيع والكفر الشنيع الثالث انه قول
الشارح ايضا يمكن حمله على هذا المعنى بل الظاهر من كلامه فى هذا الفصل انه حمل كلام الشيخ
على هذا المعنى فلا وجه لحمله على معنى آخر والا يراد عليه الا ان يكون نظره الى ما سيذكره
الشارح من الاعتراض على الشيخ وان الصواب ما في له ثم على النقل اذ على تقدير الحمل
على هذا الوجه لذلك كما ذكرنا آنفا الطبع التكلف الذى ذكرنا الرابع انه على هذا
كان ينبغى للشيخ ان يتعرض لدفع الاشكال الذى اورده على الشارح من ان العلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول فيجب ان يكون الخصوصيات ايضا معلومة له اذ هذا الاشكال
وارد عليه ايضا الخامس ان هذا الا يلايم ظاهر قوله بعد ذلك بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها
ازلا وابدا اذ هذا المعنى ليس فيه حضور الجزئيات فى اوقاتها عنده تعالى واما بيان
ذلك الاحتمال الثالث الذى سنذكره انشاء الله السادس انه مناف ايضا لما سيذكره
من قوله واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة الخ لانه يدل على انه قايل بانه تعالى يعلم
الجزئيات على الوجه الجزئى اى من حيث خصوصياتها لكن يدعى ان ذلك لا يستدعى
الالة الجسمانية كما زعمه الشارح ثانيها ان يكون المراد ما ذكر فى الاحتمال الاول
بعينه الا انه يقول ان الجزئيات واسبابها معلومة جميعها بالوجه الجزئى كما انا نتخيل
شيئا بالوجه الجزئى ونوجده وهذا مع كونه مخالفا لظاهر كلام الشيخ فيه ايضا الخلل
الاول الذى ذكرنا فى الاحتمال السابق والثانى والخامس بل الثالث ايضا لان كلام الشارح

فى هذا الفصل لا يابى عن هذا الحمل نعم كلامه فى الفصل الآتى آب عن ذلك الا يمكن
فيه التكلف الذى ذكرناه سابقا على هذا الاحتمال كما لا يخفى وفيه ايضا ان ما اورده
فى هذا المقام لبيان هذا المعنى من التوضيح وما قبله لا يفيد جزئية العلم التى
هى مقصوده ههنا اذ غاية ما يلزم منه العلم بالوجه الكلى الا ان يقال ليس مقصوده
من التوضيح وما قبله الا بيان العلم بالوجه الذى لا يتغير واما جزئيته
فكانه احالها على ما ذكره من ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والجزئى
من حيث هو جزئى معلول فلا بد من العلم بالجزئى به وسيدفع اخراها توهم ان العلم
بالوجه الجزئى لا يمكن ان يحصل له تعالى بناء على امتناع الالة الجسمانية فى حقه تعالى
ثالثها ان يكون المراد انه تعالى يعلم الجزئيات بالوجه الذى نشاهدها حال وجودها لكن
لا بالالة ولا بالعنوان ما نعلم انه وقعت الآن وانه يغيب عنا وقتا وانه يحكم عليه
فى هذا الوقت بانه المضى والعدم او بانه سيجئ بعد ذلك واى الحاصل انه يثبت له
الموجودات كلها فى اوقاتها ازلا وابدا كانت هى هى وقت وجودها ولا يغيب عنه
شئ كما يغيب عنا وهذا الاحتمال هو الظاهر من كلامه وفيه ايضا خلل من وجوه
الاول انه خلاف ظاهر كلام الشيخ كما لا يخفى الثانى ان ما ذكره فى بيانه من التوضيح
وما قبله ليس له ربط به اصلا اذ اللازم مما ذكره هو حصول العلم السابق بالجزئيات
سواء قلنا بالوجه الكلى او الجزئى كما فى المنجم الذى ذكره واما العلم بها حال وجودها
وحضورها على هذا النحو الذى اراده من عدم دخول الزمان فيه من الحال والمضى
والاستقبال وعدم تغيره بمرور الزمان فكلا وانت خبير بان هذا المعنى مما فيه دقة
وخفاء وكان الواجب ان يجتهد فى بيانه ويسعى فى توضيحه الا ان يهمله ويتعرض لما
هو غير محتاج اليه وحشو فى البيان الثالث ان هذا المعنى مما لا يعقل على طبيعة

بعقل

العقل وكيف يمكن ان يتصور ان الزمان الغير القار الذى يتقدم ويتجدد كل
اجزائه مع ما وقع فيها الى الابد حاضرة ثابتة فى الازل عنده تعالى واو للا فيه
انه يلزم ان يكون العالم كله موجودا فى الازل لو قيل انه لا يلزم ذلك بل كل موجود
فى وقته والله تعالى محيط بالجميع وثابت له كلا فى وقته واما كنت فلتحقيق العبارة
وقد احاطتنا لا نرى الا اجزاء فجزاء كما مثل بالحبل الملون الذى يراه جميعا من
من خارج والنملة الضعيفة البصر التى تتحرك عليه ترى الوانه شيئا فشيئا وشبه بالمكان
فان نسبته تعالى الى جميع الامكنة سواء لتعاليه عنها واحاطته بها بخلافنا ففيه انه مجرد خيال
ومحض هوس لا حقيقة له اصلا لان الوان الحبل والامكنة امور موجودة معا بخلاف
اجزاء الزمان وما وقع فيها لا انها ليست بموجودة بل بعدم وليوجد فان قلت لا نعنى
انعدام اجزاء الزمان الا انها ليست موجودة فى اجزاء اخرى لا انها ليست موجودة
فى الواقع اذ وجودها فى الواقع متحقق البتة ولا يمكن ان يرتفع منه فليس عدمها الا
انها ليست فى الاجزاء الاخرى كما ان المكان اليس ليس فى مكان آخر قلت نعلم بداهة
ان الاجزاء الماضية والمستقبلة من الزمان معدومة فى الواقع وما يقال فى مقابلة
كالشبهة التى فى العزوريات لا يستحق الالتفات اليه كيف ولو كان عدمها مجرد
ما ذكره للكان يجب ان نرى اجزاء الزمان الذى كنا موجودا فيه والزمان الذى
نكون موجودا فيه معا كلا فى وقته غاية الامر ان لا نرى اجزاء الزمان الذى لم نكن
موجودا فيه والبارى تعالى لما كان موجودا ازلا وابدا كان يرى جميع اجزاء الزمان
من اوله الى آخره ونسبتنا الى الزمان الذى هو ظرف وجودنا كنسبته تعالى الى جميع
الازمنة فلم لا نرى جميع اجزاء الزمان كلا فى وقته ولو قيل هذا كما انا لا نرى اجزاء
الامكنة جميعا لانا مكانيون بخلافه تعالى لانه لتجرده عن المكان يرى جميعه قيل ما يعنى

كونها زمانيا اذا اريد به انطباقها على الزمان كالحركة فليس كذلك واذا اريد مقارنتها معه
في الوجود في الواقع فذلك حاصل في حقه تعالى ايضا واذا اريد ان للزمان مدخلا في
وجودها فظاهر ان هذا المعنى لا يستلزم ان لا تتشبث اجزاؤه كلا في وقته وبالجملة
الحكم ببطلان ذلك ضروري لا ينبغي الالتفات الى ما قيل فيه او يقال قال
الخ والحاصل ان الموجودات اه قد عرفت انه لا حاصل له قال الخ هكذا ينبغي
ان تحقق هذا المقام فقد ظهر ما في تحقيقه قال الخ اما ما قال منسوبة وما قيل ملحوظه
اه هذا التوجيه بعيد جدا والظاهر ان مراد الشارح ره انه لم ينسب الجزئيات الى مبدء
يكون منحصرا في شخصه كما يشعر به قوله كذلك والحاصل انه انما نسب الجزئيات المتغيرة
الى طبيعة نوعية يكون منحصرا في شخص لان علة الشخص لا بد ان يكون متشخصة فان
قلت اذا كان الكلام في الجزئيات من حيث الطبيعة كما قال المراد ان تلك الاشياء
انما يجب بها بها من حيث هي طبايع ايضا فلم لا يجوز استنادها الى مجرد الطبيعة لا الى الطبيعة
المنحصرة في شخص قلت لا شك ان المراد بالجزئيات الكائنة في الواقع من حيث هي
جزئية ولا يمكن استنادها الى الطبايع الكلية نعم الكلام في ان العلم بها انما يتعلق بها
من حيث هي طبايع سواء وحاصله انه لا يفوت منها شيء في العلم على ما علم الخ والحق انه
لا يفوت شيء منها في العلم بل يعلم جميع الاشياء لكن لا بوجه جزئي اذ هو مخصوص بالاحساس
بل بالوجه الكلي على ما حاصل محصل الكلام ان الجزئيات من حيث يجب بها بها الجزئية
قد يحصل العلم بها من حيث هي طبايع اي معنى حاصله من جهة بها بها من حيث هي طبايع
ايضا وفي هذا العلم لا تغير وقد يحصل العلم بها من حيث هي جزئية بالحواس وما يجري
مجراه وهو يتغير بتغيرها قال الخ واقول لو كان الكلام في الجزئيات اه قد
عرفت دفعه فلا نعيده قال الخ فعلوم من ذلك ان الكلام اه لا شك ان المراد

الخ

الجزئيات من حيث هي جزئية لكن الكلام في ان علمها بالوجه الكلي كما عرفت قال
الخ والوجه في ذلك انه اشارة الخ فيه بحث لانه ان اريد ان العلم بالوجه الجزئي
بالمسببات الجزئية قد يحصل من العلم بالاسباب المطلقة ولا يتوقف على العلم بالاسباب
الجزئية المعينة فما ذكره من الدليل كما يدل عليه اذ غاية ما يلزم منه ان العلم بالكسوف
الجزئي على الوجه الكلي يحصل من العلم بكون القمر في عقدة معينة في وقت معين
واما العلم به بالوجه الجزئي فلا وهو ظاهر وان اريد ان العلم بها بالوجه الكلي لا
يتوقف على العلم بالاسباب الجزئية فح لا يفيده مما هو مقصوده من توجيه الكلام
على وجه يكون الماخوذ فيه العلم بالوجه الجزئي على ما هو معتقده في حل كلام الشيخ
كما هو الظاهر فتدبر قال الشارح ره فظهر من هذا البيان اه اعلم انه قد وجدنا في
شرح الامام كلام الشيخ هكذا اي وقت معين من زمان اول الحالين محدود وانت خبير
بان بعد ذكر معين لا حاجة الى ما بعده كما ذكره الامام وفي نسخ الشارح لم يكن هذه اللفظ
وح يكون محتاجا اليه على ما قاله الشارح لكن لا يخفى انه على هذا ايضا كان يكفي لفظ محدود
ولم يكن حاجة الى ما قبله لكن الامر في امثال ذلك سهل وليس يخفى ان الامام لما
ناقش فيما ذكره لم يناقش في ان ما ذكره الشيخ من كون الكسوف بين الخسوفين اللذين
ذكرهما مما لا حاجة اليه اصلا بل يكفي ان يجد الكسوف بكونه في اول الحمل مثلا فافهم
قال الشارح ره والسبب في ذلك ان القدرة يستلزم الاضافة اه فيه نظر لانه
لا مدخل له لان اضافة القدرة الى امر كلي في انها لا يتغير بتغير المضاف اليه اذ نعلم بداهة
ان القدرة لو كانت على تحريك زيد فقط فانها لا يتغير بانعدام زيد ولا مدخل في
عدم ذلك التغير لان القدرة على تحريك زيد قدرة على تحريك جسم كان مثل زيد
فلذا لا يتغير بانعدام زيد وهو ظ والتحقيق ان القدرة هيئة متمكنة في القادر بها

لعله في التحقيق اضافة جارية العلم الى الذي موجود ...
سواء سواء ... لا يسمع ولا ...

ضعيف القدرة

يتمكن من تحريك زيد مثلا والهيئة المذكورة كيفية مثلا مستقرة ليست باضافة والتمكن
من تحريك زيد اضافة لازمة لها وظاهر انه بانعدام زيد لا يتغير الهيئة المذكورة و
ان كان يتراءى ان لازمها قد تغيرت ولكن ليست كذلك لان لازمها في الحقيقة
التمكن من تحريك زيد بشرط وجوده وحضوره عند القادر وهذا المعنى حاصل
سواء كان زيد موجودا ام لا نعم التمكن بالفعل ليس حاصلا عند عدم زيد او
عدم حضوره او وجود مانع من التحريك مثلا لكن هذا التمكن بالفعل ليس لازما
للقدرة حتى يتغير بتغيره بل اللازم لها هو التمكن بالقوة فظهر ان السر في عدم
تغير القدرة بعدم تغير المضاف اليه هو ما ذكرنا لا ما ذكروه ومما يؤيد ان ليس السر
ما ذكروه من ان المضاف اليه الامر الكلي وهو لا يتغير انا اذا فرضنا ان زيدا يقدر
على اكل رغيف من الطعام في وقت وفرض ان في ذلك الوقت لم يوجد عنده طعام
اصلا فظاهر ان قدرته على الاكل المذكور ثابتة في ذلك الوقت كما لا مانع ان الامر الكلي
الذي فرضوه مضافا اليه لا يتحقق في ذلك الوقت وكون ذلك الامر الكلي موجودا
في الوقت الاخر لا يغني من جوع لان القدرة ثابتة في ذلك الوقت ولم يكن ما هي
مضافة اليه ثابتا فيه فلا بد من ان يتمسك بان لازم القدرة المذكورة التمكن
من الاكل من الطعام اذا كان موجودا وهذا التمكن حاصل في ذلك الوقت و
ان لم يكن الطعام موجودا فافهم قال الشارح وذلك لان العلم اه على راي الشيخ و
تابعيه من ان العلم بحصول صورة المعلوم تغيره بتغير المعلوم مما لا شك فيه من
اجلى البديهيات ولا حاجة في بيانه الى هذا التطويل الذي ارتكبه فلعله ارتكب
ذلك التطويل لاجل ان يثبت تغيره بتغير المعلوم وان فرض انه اضافة وليس
بالصورة قال الشارح فان القدرة يتعلق اه قد عرفت حقيقة الحال قال

الخ

راي الشيخ وتابعيه ان العلم بحصول الصورة وتغيره بتغير المعلوم

المتقررة
الشارح ره والاضافات المتغيرة المتعلقة بالاضافة اه فيه بحث لانه اذا فرض ان الله تعالى
علم ان زيدا الان في الدار باعتبار كونه في الدار ثم زال عنه ذلك العلم وعلم انه خرج
عنها باعتبار خروجه عنها فالدليل من قبل الشيخ على بطلانه اما هو حصول الصورة في ذاته
تعالى وهو كما ترى حتى من ذلك يقول ان علمه تعالى بحصول الصورة المتكثرة او ان
ما يترتب الصورتين لما كانتا على كانتا كمالا ولا بد ان يكونا حاصلتين من ذاته
وفعل الشيء لا يكون كمالا لكان زواله نقصا وهو مستحيل على الله تعالى فنقول ان مثل
هذا العلم لا يكون كمالا اصلا كيف والشيخ ينفيه عنه تعالى مطلق فلو كان كمالا كيف
ينفيه عنه تعالى مطلق ولو سلم انه كمال في الجملة فمن وقت وقوع متعلقه واما بعده فلا
يكون كمالا بل نقص والكمال في خلافه او ان التغير انما يكون فيما له دخل في على الله تعالى
فنفيه انه ما الدليل على ذلك كيف وقد اعترف الشيخ بجواز التغير في اضافاته تعالى
والفرق بين هذا التغير والتغير في الاضافات بانه مفتقر الى المادة دونه تحكم و
بالجملة مطالب بالبيان فان قلت كيف الحال في هذه العلوم لا على راي الشيخ
بل على ما هو الواقع قلت قد عرفت رة ما اليه سابقا ونزيده بيانا فنقول ان اعترف
بالعلم الحضوري وقلنا ان الممكنات باعتبار وجودها حاضرة عنده تعالى وعلم له
فيلزم ان الجزئيات المتغيرة علم له تعالى وشك هذا العلم ليس بكمال حقيقة بل الكمال
حقيقة هو كون ذاته تعالى بحيث اذا وجد شيء كان حاضرا عنده وعلما له وهذا
الكون ثابت له ازلا وابدا لا يتغير فهو عين ذاته باعتبار فلم يلزم تغير في
كماله الحقيقي ولا كون فعله ومعلوله كمالا له تعالى بل التغير حقيقة في الحضور و
الاضافات له تعالى وهو جائز كالتغير في كونه رازقا اليوم لزيد دون عمرو باعتبار
موت زيد في الغد الى غير ذلك هذا ان لم نقل بالعلم الحضوري وقلنا ان علمه عين ذاته

او هو اضافة لا يسع علماء اهل السنة ... مع علمه بحصول الصورة او ان العلم ... كمالا لا ...

اعترف ... واد الكشف بالحضور ... على ...

هذا العلم ليس بكمال حقيقة بل الكمال حقيقة هو كون ...

الخ

مطلقا فهذه العلوم ايضا لابد ان يكون عين ذاته وكما لا يعلم ان ذاته كيف يكون في الازل على جميع الموجودات مفصلا كذلك لا يعلم حقيقة كون ذاته في الازل عالما بالحوادث الحاضرة حال حضورها ولو لزم على هذا التغير في كماله تعالى فجوابه ما مر من ان العلم بهذه الحوادث بالفعل ليس كمالا بل الكمال ما هو العلم الازلي السابق بها وكون الذات بحيث كلما حدث شي كانت عالما به بالفعل ولا تغير في شي منهما والله تعالى اعلم ثم لا يخفى ان بما ذكرنا ظهر انه لا يمكن ان يثبت على طريقة الشيخ امتناع التغير في صفاته الحقيقية ايضا اذ يجوز ان يكون صفة حقيقية كمالا بشرط فاذا وجد الشرط وجبت واذا زال زالت معا والله ولو قيل انه يلزم احتياجه تعالى في كماله الى الغير فنقول اولا انما يجوز ان يكون تلك الصفة لا كمالا ولا نقصا ولا نسلم ذلك وثانيا انه لا واسطة بينهما فاذا جوز الشيخ ان يكون غيره تعالى من الصور المتقررة في ذاته كمالا له تعالى فنجوز ان يكون غيره شرطا لحصول الكمال له بل هو اولى بالتجويز واذا قال ان الصور العلمية ليست بكمالات بل الكمال هو كون الذات بحيث يصدر عنها تلك الصور فنقول انه مكابرة اذ لا شك ان العلم السابق بتفاصيل الموجودات كمال فليعقل فيما نحن فيه ايضا فتدبر
قوله بان الاضافات المحضة آه قد عرفت ان العلم بالحوادث ايضا حال حضورها يمكن منع كونه كمالا بل الشيخ قايل به فلا فرق اذن بينهما قوله ويمكن الجواب عنهم بان يقولوا آه انت خبير بان الفرق بين اضافة واضافة مما لا ثبت له قال الحكم الشيخ قد عرفت حقيقة الحال قال الشارح ولا يكون لذلك الامر وجود لا يخفى انه وان لم يكن له وجود لكن له نفس امرية والخارجة بكمالية وبتغير الغير بتغير ذلك الامر النفس الامري ايضا تغير نفس امري في الشي ايضا موقوفا فلا بد من القول بان مثل هذا التغير جائز ولا يحتاج الى بيان الفرق بين هذا التغيرات والتغيرات الاخرى فافهم قال الشارح

لا الكون جو

الانسان والعلم ليس له وجود لكن له نفس امرية كما مر

٢١٥

واعلم ان هذه السياقة قد مر فيما سبق ما يتعلق بهذا الكلام ولا بأس ان نزيده بيانا فنقول هذا الكلام يحتمل وجها احدها انه يحمل كلام الشيخ على انه تعالى لا يدرك الجزئيات المتغيرة الى لا يدرك خصوصياتها التي هي عبارة عن الامر المتشخص بذاته الحسي المتشخص الذي نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس بل انما يدرك طبايعها الكلية وحاصل ايراده عليه ان هذه الخصوصية ايضا من معلولاته فلا يعقل اخراجها من الكلية القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول يا مستدل توهم لزوم محذور فيما ذكره فما ذكره في الصواب يجب ان يحمل على ان لا يخرج الخصوصية المذكورة من تلك الكلية بل نقول بانها معلومة ايضا لكن لا بوجه الاحساس والجزئية بل بوجه التعقل والكلية المذكورة لا يستدعي الا لزوم العلم بالمعلول بوجه ما لا العلم به بوجه الاحساس فلا ايراد وفيه نظر من وجوه الاول ان الظاهر من كلام الشيخ ان مراده نفي العلم بالجزئيات من حيث دخول الزمان فيه من الحال والمضي والاستقبال بان يعلم مثلا ان زيدا في الدار الآن وليس فيه التعرض للخصوصية والتشخص اصلا الثاني انه لو فرضنا ان كلامه في الجزئيات باعتبار التشخص فلم يحمل كلامه في الجواب على ما ذكره الشارح في الصواب اذ ليس فيه ما يأباه وهو ظاهر الا ان يقال كما ذكرنا سابقا ان مراده بالصواب انه الصواب في توجيه كلام الشيخ وفيه تكلف الثالث ان ما ذكره في الصواب ليس بصواب لان العلم بالشي بالوجه العرضي حقيقة علم بذلك الوجه لكن لهذا الوجه نحو انطباق عليه فالخصوصية الجزئية المذكورة اذا كانت معلومة بالوجه الكلي فلم يحصل العلم بكنهها اصلا ولا شك ان كنهها معلول والكلية المذكورة تستدعي لزوم العلم به ايضا والحاصل ان كل ما يكون معلولا يستلزم العلم بعلته العلم بحقيقته ذلك الشي على تقدير تمامية تلك المقدمة ولا يكفي العلم به بوجه وهو ظاهر وثانيها ان يكون جميع ما ذكر في الوجه الاول باقيا

فالحق ان العلم

كذا فرع الشيخ والصواب الغاء

سوى توجيه مخالف للصواب بل توجه بان الجزئي ليس عبارة عن الماهية والامر المذكور بل ليس الا الماهية باعتبار الوجود وح نقول العلم بذلك الامر على وجهين الاحساس وح يكون مدركا بالنحو الجزئي والتعقل وعلى هذا يكون مدركا بالنحو الكلي ولا يفوت في صورة التعقل شي منه كما في التقدير السابق اذ ليس شي سوى الماهية ولا تحقق للخصوصية المذكورة وح نقول انه تعالى يدرك الجزئيات على نحو التعقل فلا يفوت منه شي حتى يكون منافيا للكلية المذكورة غاية الامر ان لا يكون الجزئي مدركا له بالاحساس والكلية المذكورة لا تقتضي ذلك بل تقتضي العلم به باي وجه كان وفيه ايضا النظر الاول والثاني من الانظار المذكورة في الوجه السابق واما النظر الثالث فيرى انه ظاهر انه لا ورود له لكن التحقيق انه وارد ايضا اذ لا شك ان الماهية الموجودة باعتبار الوجود معلولة بل هي المتأصل في المعلولية وفي صورة التعقل بالوجه الكلي لم يعلم الماهية الموجودة بل الماهية فقط وان فرض انه يعلم معها صفات واحوالا كانت منحصرة في الواقع في ذلك الفرد الموجود ولا شك في مرتبة منه وثالثها ان يكون حمل كلام الشيخ على ما يتبادر منه فهو الذي ذكره الخ وكان حاصل اعتراضه ان الجزئيات من حيث هي متغيرة اي واقعة في الزمان معلولة له تعالى فلا بد ان يعلمها كذلك بناء على الكلية المذكورة فالقول بانه تعالى لا يعلمها كذلك للزوم التغير في صفاته تعالى يوجب تخصيص المقدمة العقلية فليس بمعقول وعلى هذا لا يظهر لقوله فالصواب توجيه ويمكن ايضا ان يجاب عن اعتراضه بان الجزئيات المتغيرة من حيث التغير ومن حيث وقوعها في الزمان معلولة له تعالى لكن نقول انه لا يعلمها من حيث انها تتغير بالنسبة اليه تعالى بيانه ان الجزئيات المتغيرة مثلا وقع كل منها في زمان وليس بواقع في زمان آخر وبينه وبين جزئي آخر مثلا نسبة بالتقدم او التأخر او المعية والفصل بينهما مثلا قدر

٢١٧

معين من الزمان والجزئيات من حيث هذه الاحوال معلولة له ايضا اذ يعلم تعالى جميع ذلك وما ينفيه عنه تعالى انه لا يعلم ان زيدا مثلا دخل الدار في الآن بالنسبة اليه تعالى لكنه يعلم انه دخل الدار في الآن بالنسبة الى عمرو وفي الماضي بالنسبة الى بكر وهكذا والكلية المذكورة لا تقتضي الا العلم بالجزئيات بنسبة بعضها الى البعض التي هي بهذا الاعتبار معلولة واما علمها بهذه النسبة بالنسبة الى الواجب فلا اذ ليس لها هذه النسبة حتى كان وجب ان يعلمها ولا تكلف ان يحمل قوله فالصواب على ما ذكرنا في جواب الاعتراض فتغير حاصل كلامه انه حمل كلام الشيخ في الجواب عن الشبهة ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات من حيث التغير فاورد عليه انها من حيث التغير معلولة فلا بد ان يعلمها من تلك الحيثية بناء على المقدمة الكلية ثم ذكر ان الصواب ان يقال ان ادراك الجزئيات اذا كان بالحواس يلزمها التغير بالنسبة الى المدرك وح لا يجوز ان يقال انه يدركها لا من حيث التغير لان التغير لازم له وهو ايضا من جملة معلولاته فلا بد ان يعلم واما اذا كان بطريق التعقل فلا يلزم التغير بالنسبة الى المدرك فلا يلزم ح ان يعلم واما التغير الذي للجزئيات بالنسبة الى انفسها فهو يعلمه من دون لزوم محذور على ما بينا والكلية المذكورة لا تستدعي ان يكون العلم بالجزئيات من جهة الاحساس حتى يلزم التغير بالنسبة اليه تعالى وهذا وان كان فيه تكلف شديد لكنه اولى من ان يدع كلامه مهملا ثم الايراد بان كلام الشيخ ايضا يمكن حمله على ما ذكره في الصواب فيه ولا يكفي ايضا انه ح ان حمل الكلام على ما هو الظاهر من انه يعلم الجزئيات في الازل على الوجه الكلي ويعلم النسب بينها من دون ان يكون مشاهدة له وقت وجودها فغير انه لا يكون الفضل للعلم بالبعض من الشيخ وايضا ينافي المقدمة الكلية المذكورة اذ الظاهر انه يلزم

منها العلم بالجزئيات من حيث هي موجودة ولا يكفي علمها بالوجه الكلي وان حمل على
حملها على انه تعالى يعلمها على الوجه الجزئي ويشاهدها كلا في وقته فهو مع انه
خلاف ظاهر كلام الشيخ فيه انه لا يعتمد الا على العقل ولا يبلغ اليه فهو مما
فلعل الانسان يسهل فهمه ولى ذلك قال الشارح فاعلم ان القضاء اه اعلم
انه على تقدير ان يقال ان علمه تعالى بجميع الموجودات عين ذاته تعالى الاولى ان
يجعل القضاء عبارة عن هذا العلم والقدر عبارة عن ايجاد الممكنات في
الخارج مفصلة كل في وقته الصالح لايجاده فيه على حسب ما يقتضيه الحكمة البالغة
وعلى هذا يكون الممكنات المجردة والمادية جميعا داخلة في القدر لا في القضاء
اصلا قال الشيخ وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به ظاهره انه عطف
على قوله بالكل بالواجب ان يكون علة الكل وانت خبير بان هذا العلم حال الاجمال
في افاضة الممكنات فالاولى تركه في تفسير العناية التي يقولون انها منشأ فيضان
الخير في الكل قال الشارح وقد مر في النمط السادس ايضا ذكره ذلك قال الشيخ
في ذلك النمط بعد تفسير العناية وهذه جملة سيهتدي سبيل تفصيلها والظاهر انه
اشارة الى ما ذكره في هذا النمط الذي نحن فيه لكن لا يخفى ان ما ذكره ههنا على ما ذكره
في ذلك الموضع والعلم لم يكن اشارة الى ما ههنا والله اعلم ثم ههنا اشكال وهو انهم
اسندوا فيضان الممكنات الى العناية وفسروها كما سمعت بعلمه تعالى بالكل
وبالوجه الاصلح فيه فلزم من هذا ان يكون علمه سببا لفيضان الممكنات فيكون
ذاته تعالى باعتبار العلم بالاصلح موجبا ومستلزما لفيضان الممكنات كلا في
وقته على حسب ما يقتضيه الحكمة البالغة ثم انهم ذكروا في كيفية علمه تعالى بالموجودات
كما مر ايضا من الشيخ في هذا النمط انه لما علم ذاته تعالى وذاته علة ومستلزمة للممكنات

نقل تحقيق الحكماء للعناية
يقولون بالعناية ...
اشكال في نفس العناية ...

والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فلزم من ذلك علمه بجميع الموجودات على الترتيب
الكائن هو في الوجود ومن هذين الكلامين يلزم عليهم تهافت لانه اذا ذاته تعالى
اذا كان باعتبار العلم علة للممكنات فكيف يستقيم انه اذا علم ذاته يلزم ان يعلم
معلولاته ولوازمه ايضا اذ ما لم يحصل له العلم لم يكن شيء معلوله ولا لازما له بناء على
ما ذكروه من ان علمه بالكل ونظامه سبب لافاضة الممكنات وما لم يكن معلوله ولا لازما
له لم يحصل العلم به فلزم الدور عليهم ولا مخلص عن هذا الاشكال الا بمنع القول بان
كيفية علمه تعالى بهذا النحو الذي ذكروه من انه انتقال من الملزوم الى اللازم ولازم
لازمه وهكذا بل يقال ان كيفية علمه تعالى ليست بمعلومة لنا فان قلت اذا قلنا
ان علمه تعالى ليس بهذا النحو فكيف يمكننا اثبات علمه تعالى قلت اثبات علمه تعالى
غير منحصر في هذا الطريق بل له طرق اخرى غيره مثل انه يفعل الافعال المحكمة المتقنة
التي يشهد البديهة بان فاعلها عالم صدر عنه هذه الافعال بقصد وارادة
وايضا يمكن الاستدلال بهذا الطريق ايضا بان يقال جميع الممكنات معلولة له تعالى
اما بواسطة او بغير واسطة والعلم بالعلة موجب للعلم بالمعلول فاذا هو تعالى لما كان
عالما بذاته لزم ان يكون عالما بمعلولاته ايضا ولا يلزم من هذا الاستدلال المحذور
انما يلزم المحذور المذكور اذا قلنا ان كيفية علمه تعالى بهذا النحو الذي ذكرنا ويقال
ان هذا البرهان برهان لم واما اذا لم يقل بذلك بل اكتفى بمجرد اثبات اصل
العلم فلا وليكن الظاهر من كلامهم انهم اعتقدوا انه برهان لم وان كيفية
علمه تعالى بهذا النحو فتدبر قال الشارح وموضع هذا البحث اه الظاهر ان مراده
من هذا الكلام دفع ما اورد الامام ان التفسير الذي ذكره للعناية ههنا هو
التفسير الذي ذكره لما هناك من غير تفاوت اصلا فلا فائدة في الاعادة ولعل

طرق اثبات العلم للباري

ما ذكره لا يدفعه لان مراد الامام ليس انه لم ذكر هذا التفسير مرتين حتى يجاب بما ذكر كيف
وقد ذكر الغرض من ذكر العناية في الموضعين بالنحو الذي قرره الشارح بل مراده ان
اعادة التفسير مما لا حاجة اليها بل كان ينبغي ان يحيل على السابق فقط هذا
ليس بما ذكره الشارح في مقابلته بل المتجه ان يقال ان الاعادة لعل عنده اولى من
الحوالة لما فيها من تشويش ما للذهن قال المحشي كان ارضا ما تستحق العفو
من الارض كانه على سبيل التمثيل والا فصدور الشر من النار ليس منحصرا في هذا
الطريق ومع ذلك ايضا فيه ما فيه اذ ما كان حاجة الى هذا التمثيل البعيد كما لا يخفى
قال الشيخ كان وجود القسم الاول واجبا اه معنى هذا الوجوب ليس بمعلوم
لانه ان كان بمعنى الضرورة واللزوم مع قطع النظر عن ازومه عن الوجوب باحد المعنيين
الاخرين اللذين نذكرهما فظاهر انه لا دليل على ان فيضان ما ليس فيه شر وما شره قليل
ضروري الصدور مع قطع النظر عما ذكرنا عن الخير المحض اي الوجود المحض لا سيما
القسم الثاني وان كان بمعنى الوجوب الذي يقوله المعتزلة اي ما يكون تاركه
مستحقا للوم والذم مع قطع النظر عن ان الحكيم قائل به اولا نقول لانه لا
برهان على ان ايجاد ما ليس فيه شر او ما شره قليل اوجب بهذا المعنى غاية
الامر ان يسلم ان الايجاد وما يأتي منه الا ادراك يحصل له الالتذاذ والبهجة اذا لم
يكن فيه شر اصلا حسن واما الوجوب فمشكل سلمنا الوجوب فيه لكن الحسن او
الوجوب فيما ليس له ادراك اصلا او له مجرد ادراك انه مثل من دون لذة
وابتهاج محل تامل عظيم اذ لا يصل عقلنا الى حسن ايجاد الجمادات مثلا مع
قطع النظر عن تضمنها المصلحة لذوي العقول اذ هو خارج عن محل النزاع وان
اريد بالوجوب انه كمال للخير المحض ان يوجد الاشياء وهو لائق به ففيه ان

ليس قوام بحصول الخير عن الخير المحض
الوجوب بمعنى الضرورة واللزوم
الوجوب بالمعنى الذي يقوله المعتزلة
الوجوب بمعنى ان كمال للخير المحض ان يوجده

الكمال في الافعال يرجع الى الحسن العقلي على ما قاله بعض المحققين وقد عرفت حاله
سلمنا انه معنى آخر لكن لا نسلم ان ذلك المعنى يوجد في ايجاد غير من يتأتى منه اللذة
والبهجة مع انه ايضا لا يخلو عن تامل فان قلت قد سبق ايضا ان الفعل لا يمكن
ان يكون كمالا للفاعل قلت لا يلزم ان يقال ان اصل الفعل كمال بل ان يكون
ذاته بحيث انه يفعل كذا كمال وليت شعري كيف يمكن ان يحكم مثل عقولنا
بالضرورة او بالبرهان ان ايجاد عوالم من اليواقيت واللآلي فضلا عن الخزف
والاحجار حسن او واجب منه تعالى وما قالوا ان الجواد هو الذي يفيض الجود من غير
عوض ولا غرض ان ارادوا بالجود ما يعم ايجاد مثل هذه الامور ايضا فمطالبهم بان
ان الجود الذي يطلق عليه تعالى بهذا المعنى وهو صفة كمال وان لم يريدوا ذلك فلا
ينفعهم في هذا المرام وان كان بمعنى آخر فليبين حتى ينظر فيه ولعل الحق ان لا يخوض
احد في هذا الباب ولا يحيل كيفية ايجاده تعالى لهذه الامور الى مثل هذه الوجوه بل
يرد علمه الى الله تعالى ورسوله واهل بيته عليهم السلم وكان الحكم في القضاء والقدر الذي
وقع النهي عنه في الشريعة المحمدية صلوات الله تعالى عليه الصادع بها عبارة عن مثل
هذه المباحث والله تعالى اعلم بحقيقة افعاله قال الشيخ وذلك مثل خلق النار
فان النار اه لا احد ان يقول ان النار لا يلزمها ان يؤذي ويولم ما يتفق لها
مصادمته من اجسام حيوانية اذ يمكن ان يجعلها الله عليها بردا كما جعلها على ابراهيم
على نبينا وعليه السلم والقول بانه ايضا شر من حيث ان ما فاته فاحية النار ضعيف
جدا لان كون مثل هذا شرا مما لا يحصل له وسيجيء تفصيل القول فيه ان شاء الله تعالى
وعلى تقدير كونه شرا لا شك انه النقص من احراق جسم الحيوان ولو ثبت الصالح
الغير فلم لا يؤثر هذا الشر على ذلك لا يمكن الا جرأة على ان يقال لعله لا يمكن

بحث مع الشيخ في الحسن والعقلي

في جميع الموارد منع احراق النار ما يلاقيه من الاجسام الحيوانية وثياب الصالحين بل
كان له شرط تحقق في بعض المواد الا ان يق المنع في جميع الموارد كانه يوجب مفسدة
افسد من مفسدة عدم المنع والحاصل ان منصب الحكما، ههنا المنع لانهم في صدد
دفع الشبهة التي في هذا المقام من انه كيف صدر من الخير المحض الشرور التي
نراها في هذا العالم وحاصل الجواب انه لعل ان يكون هذه الشرور لازمة
للوجود ويكفيهم الاحتمال والتجويز فان قلت فعلى هذا يجوز ان يقال ان الايجاد
لعل كان يلزمه شر كثير غالب فكيف يكفيهم نفي وقوع الشر الكثير قلت هم يقولون
ان الايجاد لو كان في الواقع بحيث كان يلزمه شر كثير لما صدر منه تعا لانه فاعل
بالاختيار وقادر على ما يشا، فما كان يلزمه ان لا يوجد شيا حتى لا يصدر شر كثير غالب
اما اذا كان يلزمه شر قليل فلا باس بان لا يصدر منه بل يجب لان الامر مردد
بين ان لا يوجد شيا وهو ترك الخير الكثير او يوجد وهو فعل الشر القليل وايثار
الثاني على الاول اولى بل يجب فلذا اختاره الله تعا فان قلت يمكن ان يوجد
الخير المحض ولا يوجد ما فيه شر قلت ما فيه شر لعل خيريته غالبة فترك
ايجاده ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل وهذا هو الذي يظهر من كلام الشيخ
ويمكن ايضا ان يق ان ذلك الشي وان لم يكن خيريته غالبة لكن يمكن ان يكون
لازما للامور التي ليس فيها شر او الشر من جهة هذا اللزوم او فيها شر لكن شر قليل
بالنسبة الى خيرها بحيث لا يعارض شره وشر لازمه خيرهما وح ايضا ترك هذا
الامر يؤدي الى الامر المذكور والحاصل ان اللازم ان يكون مجموع الموجودات
من حيث المجموع خيره غالبا على شره او كان لازما لما خيره كذلك بالحيثية
المذكورة اذ لو لم يكن كذلك بل كان شره اما مساويا بالخير او غالبا عليه لم يكن

لزم ان يكون مجموع الموجودات من حيث المجموع خيره غالبا على شره او كان لازما له

ما خيره كذلك من حيث المجموع على شره او كان لازما ... صح

٢٢٠

لازما لما ذكرنا فلا بد ان لا يوجد وان فرض ان شره منضما الى الشرور الاخرى
التي في العالم اقل من الخيرات التي فيه فتدبر قال الخ ولا شك ان خيره
خلع صورة كون مثل هذا شرا محل نظر خصوصا اذا اكتسى صورة اخرى
اشرف قال الخ فالصواب ان يق اما ما دل اه لا يخفى ان الظاهر من كلام
الشيخ ان مراده ان احوال الاجسام الحيوانية واحوال النار معا في الحركات
والسكنات يؤدي الى اجتماعات وتماسات مؤذية لا ان كل واحد من
الاحوالين يؤدي اليها والمعنى ح ان الاجسام الحيوانية يلزمها حركات
وسكنات في العالم وكذلك النار ايضا فقد يتفق ان يجتمع في اثناء حركتهما
او سكونهما او حركة احدهما وسكون الاخرى ويحصل التاذي الالم وهذا
توجيه ظاهر خال عن التكلف كما لا يخفى قال الخ واما تادي حركات مثل
النار اه هذا التكلف بعيد لا حاجة اليه اه بل ليس مراد الشيخ الا ما ذكرنا من
ان النار ومثلها كالماء وغيره قد يتفق في اثناء سكونها او حركتها اما قسرا
او طبعا ان يلاقيها جسم حيوان ساكن او متحرك وليت شعري لاي شي
ذهب هذا المذهب البعيد قال الشيخ وذلك في اشخاص اقل اه قد
عرفت انه على طريقتهم اذا لم يكن تلك الاشخاص اقل من اشخاص السليمة
ولا الاوقات اقل من الاوقات السالمة لكان ايضا جايزا اذا كان تلك
الشرور اقل بالنسبة الى الخيرات التي في العالم لكن لما كان الامر كذلك وكان
ايضا على هذا التعبير اهم بصدد بيانه وتوضيحه اقرب واظهر فلذا اخذه الشيخ
واوصله في البيان فافهم قال الشارح كقضاة ان كل شي يا من شانه ان يكون
له هذا حد للكمال وصعبه موضوعه وسيعترض الامام في النمط الاتي على هذا الحد

١

حيث يكون ما من شانه ان يكمل له ... الكلام فيه

٢٢١

ان المراد من قولكم من شانه ان يكون له ان كان امكان الاتصاف به لزم ان
يكون الجهل والاخلاق الردية كمالات لامكان اتصاف النفس بها وان كان
امرا آخر فاذكروه لننظر فيه وتحقيق الشارح ثمة ان المراد به انه يناسبه ويصلح ويليق
به واستخبر بان المناسبة والصلاحية واللياقة في بعض احوال العقلاء كانها
يحكم به العقل كالعلم والعفة ونحوهما واما في غير ذوي العقول كانه يدعون
في جميع الاشياء ويقولون ان الوجود كمال في جميع الاشياء وان نضج الثمرة كمال
لها فالحكم به مشكل اذ لا نعلم مناسبة ومصلحة ولياقة لوجود اللون ونضج الثمرة
مع قطع النظر عن مناسبة الى الانسان وادراكه لها سيما المناسبة واللياقة
لكن لا نم كون وجدان مثل هذه المناسبات خيرا وفقدانه شرا مثلا اذا لم يكن
الغيرة موجودة كان شرا واذا لم يدرك الغبراء كان شرا هذا مع قطع النظر
عن نفعه ومصلحته للانسان اذ هو امر آخر ولو قيل انما نسميها بالخير والشر
فلا نزاع في الاصطلاح لكن المراد ان مثل هذا الخير لا نم انه يجب او يجب ان
يراعيه الحكيم الخير في الايجاد مثلا يجب ان يجب ان يوجد كل شي يمكن ان يوجد
ويكون منع الوجود عنه بخلاف افاضته عليه جودا على ما يدعونه وبالجملة للكلام
في هذا المقام مجال واسع قال الشارح وكذلك الالم اه فيه بحث مشهور وهو ان
الالم هو ادراك المنافي لم لا يجوز ان يكون شرا وان كان مطلق الادراك
ليس شرا بل الظاهر ان الادراك اذ ليس شريته الا القطع بمجرد فقدان العضو
او العضو الحذر اذا قطع كان يتحقق هذا الفقدان مع انه ليس فيه الشرية
التي في قطعه اذا لم يكن حذرا فظهر ان الادراك شر فان قلت لعله لم يكن
الادراك شرا بل كان مقارنه امر عدمي غير فقدان العضو غير حاصل في صورة الحذر

الغبراء

كان

كان هو شرا فقلت احتمال في مقام الاستدلال غير نافع هذا ثم انه كما امكن منع قولهم
ان ليس الوجود شرا كما عرفت امكن ايضا منع قولهم العدم ليس خيرا كما هو الظاهر
من كلامهم اذ يجوز ان يكون عدم امر مناسبا لشي ولائقا به كما ان سلب النقص
لائق بجنابه سبحانه فافهم قال الخ او نقول عدم كمال الموجود اه الظ من
عبارة الشارح ان قول الشارح في ماهية عدم وجود او عدم كمال الموجود تعريف
واحد للشر لا تعريفان والخ جعلها تعريفين وطريق الشارح اظهر كما لا يخفى
قال الشارح فالشر ورا امور اضافية اه لا يخفى ان هذا لا يتفرع على ما ذكره
قبل الخوض في المطلب من تحقيق ماهية الشر وحمله على التفريع بعيد وكان الاولى
ان يذكر هذا بعد شرح كلام الشيخ وتقرير مرامه فافهم قال الشارح ره ووقوع
التصادم المقتضي له قد مر ان المط ليس بمتوقف على هذا بل اقلية الشر بالنسبة
الى الكل كافية فيه لكن على هذا التعبير اوضح واقرب قال الشارح فاذن خوض
الفلاسفة فيه من جملة الفضول اعلم ان الامام قال بعد هذا المقام وللفلاسفة
ان يقولوا ان غرضنا من هذا البحث امران احدهما ان نعلم ان المخلوقات
خيرات محضة او شرور محضة او ممتزجة والثاني ان عندنا ان علم الله تعالى
بالنظام الاكمل علة لوجود ذلك النظام فنثبت ان النظام الاكمل كيف هو
حتى عرفت ان ذلك داخل في الوجود اتم وفي الامرين بحث اما الاول فلانه
على ما ذكره من ان الفلاسفة لم يقولوا بالاختيار ولا بالحسن ولا بالقبح
العقليين كيف يتاتى لهم ان يثبتوا ان مخلوقات الله تعالى من القسم الاول
والثاني من الاقسام الخمسة المذكورة اي ما لا شر فيه اصلا وما خيره غالب
على شره على ما ادعوه اذ على هذا يجوز ان يكون من الاقسام الباقية ايضا

فتبين التحقيق
قبيل الوصول الى الامام

غاية الامر انا نسلم ان الوجود خير فلا يمكن ان يكون موجود يكون شرا محضا فبطل واحد من تلك الاقسام لكن القسمان الآخران باقيان بحالهما واما ثانيا فلان اثبات كون علمه لوجود ذلك النظام انما هو بعد اثبات انه لا يمكن ان يصدر منه الشر المحض او الشر الغالب او المساوي اذ قبل ذلك لا سبيل الى اثبات ان علمه بالنظام الاكمل علة لوجود ذلك النظام بل يجوز معاذ الله عند العقل ان يكون علمه بالنظام الغير الاكمل علة لوجود ذلك النظام كما لا يخفى الا ان يقال لعلهم تمسكوا بان ذاته تعالى اكمل فلا بد ان يكون فعله ايضا كذلك فعلمه بالنظام الاكمل واسطة في صدور ذلك النظام وهو كما ترى

قوله لكن نحوه في المعنى لانهم قالوا انه انه فيه بحث لان الاختيار الذي قاله الفلاسفة ليس مجرد انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان كانت المشية مقتضى ذاته تعالى بذاته بل هو مذهب الاشاعرة غاية الامر ان يقال ان الاشاعرة لم يقولوا بان المشية واجبة الصدور بالنسبة الى ذاته تعالى بذاته بل قد يصدر وقد لا يصدر والفلاسفة قالوا بوجوبها ولا يريب من له ادنى قدم في الحكمة ان الفرق بين مذهب الاشاعرة والفلاسفة ليس بمجرد هذا بل الحكيم لا يقول بان الفاعل المختار ارادته من ذاته بذاته سواء كان على سبيل الايجاب ولا اذ لو لم يكن على سبيل الايجاب فهو بعينه مذهب الاشاعرة القائلين بان الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه من دون مرجح وظاهر ان الحكيم لا يوافق الاشاعرة في هذا المعنى ولو كان على سبيل الايجاب فهو بعينه الايجاب انما اسمه الاختيار فقط على ما حسبه المحشي اذ ظاهر ان توسط الارادة التي هي ايضا من مقتضيات الذات

بذاته

قول الحكماء بارادته تعالى

بذاته لا يؤثر في خروج مثل هذا الفعل عن ان يكون مثل افعال الطبايع بل هم يقولون كما قال المعتزلة ان الفاعل المختار لا بد ان يرجح احد مقدوريه بشيء دون ذاته دون الارادة الناشية من ذاته بذاته على ما يقوله الاشاعرة من العلم بالمصلحة والخيرية وكونهما واجبا لا بد من امر ملحوظ للفاعل كائن في طرف الفعل حتى انه لو كان ذلك الامر الملحوظ في طرف الترك لاختار الترك ولم يفعل الفعل وليس مثل هذا ايجابا وان كان ملاحظة الامر المذكور لازمة للذات وكان الفعل بعد تلك الملاحظة لازما وهذا ما يقولون ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وبالجملة الفرق بين الايجاب والاختيار على راي الحكماء والمعتزلة ان في الاختيار يكون امر ملحوظ للفاعل في طرف الفعل باعث له على الفعل بحيث لو كان هذا الامر ملحوظا في طرف الترك لترك الفعل وما نحن فيه في الايجاب لا يكون كذلك وان اشتركا في وجوب صدور الفعل فيهما عن الفاعل وان كان من مجرد ذاته لكن في الاختيار باعتبار ملاحظة هذا الامر سواء كانت عين ذاته او غيرها وفي الايجاب لا باعتبارها نعم الاشاعرة لا يقولون بالوجوب اصلا ولا بانه لا بد من ملاحظة الامر المذكور بل ان الفاعل يرجح احد طرفي مقدوره لا لامر عايد الى الفعل بل لذاته فقط ولا يخفى ان هذا الفرق الذي ذكرنا بين الوجوب والاختيار فرق معقول جلي ان اشتراكهما في الوجوب لا يقدح في شيء اصلا بل ان ذلك الوجوب الذي قلنا به في الاختيار يؤكد الاختيار ويحققه كما قالوا انه اعلى انه اذا لم يكن ذلك الوجوب ولم يكن الفعل بحيث اذا شاء الفاعل باعتبار علمه ومصلحته ونفعه وجب ان يوجد ويتحقق فكان الفاعل ليس بمتمكن في ايجاد ذلك الفعل بل الفعل

قول الحكماء والمعتزلة ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار

عنه نفسه وباختياره اذا شاء اياه واذا لم يشأ لم يأت به فقد ظهر ايضا بما قررنا ان المعنى الذي يقول به الاشاعرة في الاختيار اقرب الى الايجاب من المعنى الذي قاله الفلاسفة والمعتزلة اذ في كل منهما يكون الذات كافية في الصدور فتامل واذ قد عرفت حقيقة الحال يتبين لك فساد ما ذكره المحشي اذ الفاعل المختار بهذا المعنى الذي قررنا انه معتقد الحكماء والمعتزلة لا شك انه يصح ان يسأل عن افعاله بلم ولا يصح ان يقال في الجواب انه شاء او المشية مقتضى ذاته فينقطع السؤال بل لا بد ان يقال انه شاء لانه راى مصلحة فيه وعلى هذا يتم الكلام في مقابلة الامام اذ كان حاصل ايراده ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار فلم يصح ان يقال انه لم فعل هذا دون ذاك لان جوابه هو انه انما وجبت هذه الافعال عنه لان ذاته كانت موجبة لها لذاته تعالى وكان يستحيل في العقل عدم صدورها عنه سواء كانت الافعال خيرات محضة او شرورا محضة واذ قد بينا انه يجوز هنا السؤال على رايهم اندفع هذا السؤال وبطل ما قاله المحشي في الجواب الخ كما لا يخفى فان قلت صحة السؤال لا يكفي في المقام اذ في صورة الايجاب ايضا يمكن السؤال ويجاب بانه من الذات قلت المراد انه يصح هنا سؤال يصح ان يترتب على جوابه مدح وثناء ولوم وتثريب كما يشهد به العقل السليم لا مجرد صحة السؤال والحاصل ان في مثل هذه الصورة يجد من نفسه صحة الحكم بان الفعل الكذائي حسن والآخر قبيح وان كان الوجوب متحققا بخلاف صورة الايجاب وكذا يمكننا ان نحكم بان الله على الكذائي كيف يجب ان يكون فعله مثلا نحكم بان الفاعل الذي له كمال العلم والقدرة والغناء والحكمة لا يصح منه ان يفعل الظلم مثلا ويمتنع

منه

تصحيح السؤال على رأي المتكلم

منه واما اذا كان الفعل على سبيل الايجاب من دون توسط علم وقصد وارادة فلا يمكن الحكم بان الله تعالى مثلا لا يمكن ان يصدر منه الظلم والشر تعالى عن ذلك او يجوز العقل على هذا التقدير ان يكون ذاته تعالى عن ذلك موجبا لذلك وهذا الموفق المفيد في مقاصدنا هذا فتامل فان المقام لغموضه حقيق بالتامل التام

قوله بل هذا مقتضى ذاته فينقطع السؤال قد عرفت حقيقة الحال وجلية المقال

قوله واما عند المتكلمين الذين فسروا الاختيار الخ فيه ان المعتزلة من المتكلمين يوافقون الحكماء في معنى الاختيار ولا فرق بينهما اصلا فبقي الذي لا يخالف منهم الحكماء في هذا المعنى الاشاعرة وهم لما قالوا بان الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر لم يصح ان يقال عندهم ان الله تعالى لما امكنه الترك وكان اولى بالنسبة الى المعلولات فلم اختار الفعل نعم هذا السؤال انما يصح على راي الحكماء والمعتزلة على ما قررنا واتضح فظهر ان الامر على عكس ما قاله المحشي في هذا المقام والجواب ان المراد انه يصح السؤال على رايهم بتغير القدرة فقط ولا يقدح فيه ان رايهم ان الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر فلا يصح السؤال اذ لا يلزم ان يبنى الكلام على هذا الراي فافهم قال الخ انما النزاع في الحسن الاخير الخ ان الحكماء ايضا قائلون بالحسن والقبح بهذا المعنى كما يقوله المعتزلة وهو الحق وعلى هذا فجواب الامام ظاهر ولا يحتاج الى ارتكاب الجواب الذي ذكره الخ مع ما فيه والعجب ان الخ قال في الخلاف ليس ان الحكماء قائلون بهذه المعاني الثلثة كلها للحسن والقبح ونسبه الى الاشاعرة ايضا ان زعم ان الحكماء يقولون بها جميعا وهما نبيه ومتكلم بخلافه الا ان يحمل كلامه على انه تنزل عن هذه المرتبة من الكلام لكنه تكلف بعيد لا يلائم مراده بقوله الخ النزاع في المعنى الاخير ان نزاع الاشاعرة

والمعتزلة لا الحكماء والمعتزلة اذ على هذا يصير التعرض لعدم النزاع في الاولين والنزاع في الثالث لغوا في الجواب وايضا لا يناسبه ما ذكره في توجيه السؤال الذي ذكره ايراد لفظ النقص والكمال كما لا يخفى قال الخ فيتجه ان يقال انه تعالى كامل بالذات الخ ان اراد ان فعل المصدر لا بد ان يكون كاملا فيه ان الكمال في الفعل يرجع الى الحسن والقبح بالمعنى الاخير الذي ذكر انه متنازع فيه بين الحكماء والمعتزلة ومع قطع النظر عن ذلك لا نم ان فعل الكامل لا بد ان يكون كاملا على ما ذكره المحشي وكذا يرد المنع الاخير ان اراد الحاصل بالمصدر وسيجيء في هذا المنع كلام وايضا يرد على الوجهين ان هذا هو الامر الثاني الذي ذكره الامام في توجيه كلام الحكماء على ما نقلنا سابقا ووجهناه بما وجهنا فلا وجه لجعله جوابا عن كلامه غاية الامر ان الخ حمل الكلام على السؤال بانه كيف صدر عن الكامل ان نقص والجواب عنه والامام اخذ كون النظام كاملا مسلما بناء على كمال فاعله وحمل الكلام على ان النظام الكامل كيف هو ومجرد هذا غير نافع في المقام وههنا كلام آخر سنحكيه ان شاء الله تعالى قوله اقول للامام ان يقول هذه المقدمة خطابية فيه بحث اذ على تقدير ان يكون الفاعل مختارا كما فرضه الخ وكان فعله ناشيا من العلم والقصد وكان قادرا على جميع الاشياء وكان مع ذلك كاملا لا نقص فيه اصلا فلا شك ان العقل يحكم بان فعله لا يمكن ان يكون شرا ونقصا سواء قلنا ان الشر والنقص في الفعل هو القبح بالمعنى الثالث اولا وانكاره مكابرة نعم على تقدير الايجاب هذه المقدمة خطابية غير مسموعة في المقام البرهاني وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق ايضا وبما قررنا اندفع المنع الذي ذكرنا في الحاشية السابقة وقد ظهر الفرق ايضا بين الامر الثاني الذي نقلنا عن الامام بتوجيه

وجهانيه

الله ولي التوفيق

وجهناه به وبين ما ذكره الخ اذ الخ يدعي هذه المقدمة بعد ان قرر ان الله تعالى مختار عند الحكماء والامام يدعيها بعد ان وضح انه تعالى موجب عندهم وقد عرفت ان في صورة الاختيار هذه المقدمة ضرورية وفي صورة الايجاب خطابية فالفرق بين الكلامين بين نعم يبقى على الخ مجرد ما ذكرنا ان هذا الكمال الذي يدعى في الفعل ليس الا الحسن بالمعنى الثالث الذي ذكر انه متنازع فيه كما لا يخفى واما الشارح فكلامه سالم من هذه الخدشة ايضا لانه لم يقل بان الحسن والقبح بالمعنى الثالث متنازع فيه بين الحكماء والمعتزلة والخ لو لم ينس ما سبق منه وكان بين الكلام لما كان في كلامه غبار اصلا واعلم انه سيجيء عنقريب من الشيخ ما ظاهره انكار الحسن والقبح العقليين وعلى هذا يكون كلام الخ ههنا موافقا للواقع بخلاف كلام الشارح لكن سنأول كلام الشيخ بحيث يمكن ان يجمع مع القول بهما ثم لا يخفى ان كلام الشارح وان امكن حمله على ما ذكره الخ لكن الظاهر من سوقه انه ليس منظوره ذلك بل بنى الكلام على ان الشر لا يمكن صدوره عن الخير بالذات سواء كان مختارا او موجبا سواء قلنا بالحسن والقبح العقليين اولا وهو كما ترى قوله بل الوجه في توجيه الاشكال ما صورناه قد عرفت ان توجيه الاشكال على ما صوره الخ ليس ما فهمه المحشي واورد عليه انه خطابي بل ما ذكرنا الذي هو برهاني وهو وما صوره المحشي متقاربان كما لا يخفى قوله وهو موقوف على كونه تعالى اه قد ظهر انه لا توقف لتوجيه الاشكال على الوجه البرهاني على كونه تعالى فاعلا مختارا بالمعنى الذي ابى عنه الحكماء كما عرفت مشروحا قوله وعلى كون افعاله تعالى متصفة اه ان اراد انه يتوقف على كون افعاله تعالى متصفة بالحسن والقبح بالمعنى الثالث فقد عرفت انه ليس كذلك بل اتصافها بالمعنى الثاني

ايضا كاف كما اشرنا اليه وان اراد انه يتوقف على الحسن والقبح وان كان بالمعنى الثاني فقد اخذه الخ وذكر انه معتقد الحكماء وبنى الكلام عليه نعم ما مر غير مرة ان الظاهر انه لا فرق بين المعنى الثاني والثالث في الافعال وعلى تقدير الفرق الظاهر ان الحكماء قائلون بالمعنى الثالث ايضا كما ادعاه الخ سابقا فكان الصواب ههنا ايضا ان يجري الكلام على وفق ما سبق فافهم قوله اقول ليس كذلك بل الشارح سلك اه هذا ليس بشيء لان هذه الطريقة خطابية كما اعترف به المحشي ايضا والطريق الذي حمل الخ كلام الشارح عليه برهاني على ما قررنا وهو يتوقف على المنعين جميعا بالضرورة كما ذكره الخ ولا شك ان حمله على الطريق البرهاني اولى وان كان متوقفا على المنعين جميعا اذ وجه الاعتذار عن ترك احدهما ظاهر كما بين الخ لكن قد عرفت ان الظاهر من سوق كلام الشارح ان مراده ليس ما ذكره الخ وعلى اي وجه حمله على ما ذكره الخ اولى من حمله على ما ذكره المحشي فافهم قوله بل لان الفلاسفة لم يجيبوا عن افعاله تعالى اه فيه بحث لانه ان اراد ان الفلاسفة لم يجيبوا عن افعاله تعالى ووجدوا فيها شرورا ارادوا ان يجيبوا ان الشر الذي في الممكنات من اي نحو يكون ان يأخذوا انه تعالى خير محض لا يمكن ان يصدر منه الشر فيتجه انه يصير بعينه ما ذكره الامام من الامر الاول من الامرين المذكورين سابقا فلا وجه لجعل الشارح جوابا عن كلامه من عند نفسه وايضا يرد عليه ما اوردنا عليه سابقا من انه لا يتم كلامهم ح انه ليس في افعاله تعالى ما هو محض الشر واما يكون شره غالبا او مساويا كما بينا وان ارادوا انهم يجيبون عن كيفية صدور الشر مع اخذ المقدمة المذكورة كما يشعر به قوله مع انه كان خيرا بالذات ففيه انه ح جواب

سؤال

سؤال البتة ولا فرق بينه وبين الوجه الثاني الذي ذكره لا يجدي في الفرق انه لا ما اخذه جواب سؤال بل جعله تحقيقا في المقام اذ ليس هذا الفرق الا بمجرد التسمية والاعتبار والا ففي الحقيقة لا فرق اصلا كما لا يخفى قوله وكان المراد انه يتوجه اه فيه نظر اما اولا فلانه ح يصير الامر الثاني الذي نقلنا من الامام بعينه كما ظهر مما سبق في رجوع كلام الخ اليه فلا يتجه ايراده في مقابلته ولا يخفى ان الوجه الذي دفعنا به هذا الايراد عن الخ لا يجري ههنا واما ثانيا فلانه بعينه ما حمل كلام الخ عليه فلم رد هذا الوجه على الخ بانه خطابي لا برهاني واستحسنه من الشارح نعم بعد ما كان هذا الطريق مستحسنا وما كان فيه محذورا انما يرد على الخ ان يقول انه ليس موقوفا على منع المقدمتين جميعا بل ولا على واحدة منهما فحكم الخ بالتوقف ليس بصواب الا ان يرد على الخ بالخطابية ثم تقبل من الشارح وكانه رجع عن كلامه السابق وبين الكلام على ان الخطابية ايضا كافية في المقام بناء على ان المقصود جواب السؤال ولا ضير في ان يكون السؤال خطابيا اذ لا يقدح في مرتبة الحكيم ان يتعرض لجواب سؤال يكون مبنيا على الخطابة بل هو من باب الاستظهار والاعتماد نعم لا يصح ان يكون مقدمات برهانية خطابية وعلى هذا يصح ان يكون مقصود الشارح دفع هذا السؤال الخطابي بوجه آخر غير انه خطابي لا يرد في المقامات البرهانية لكنه ح شار الى انه لا يتوقف على منع المقدمتين بقوله ولا يخفى ان شيئا منهما يظهر منه ان ما ذكره الخ وان كان يمكن دفع الايراد السابق عنه لكنه يرد عليه ايراد آخر فافهم قال الخ وكل وجود خير في نفسه اه قد عرفت ان الالم وجود وليس خيرا في نفسه وايضا وجود ما ليس بمدرك لا يظهر لقولنا انه خير معنى او يجب افاضته عن الله تعالى الذي هو

هو الجواد المطلق وانه اذا لم يفض عليها الوجود مع امكان وجوده كان بخيلا على
ما يدعونه نعم لا شك انه يجوز ان يكون في مطلق الوجود معنى لا ندركه ويكون
ايجاد كل شيء وان كان من قبيل الجمادات فيه جود وخيرية باعتبار انه
ايجاد شيء فقط والا فلا شك ان في كل ايجاد منه تعالى حكمة سابقة ومصلحة
بالغة لكن الكلام في ان مجرد افاضة الوجود من حيث هي افاضة الوجود هل
هي خير وجود ام لا والمدعى ان عقلنا لا يصل الى خيريتها مطلقا وان كان لا
نتكرها ايضا بل الطرفان عندنا على الاحتمال لكن نجزم قطعا ان في افعاله تعالى
جميعا خيرية وحسنا وجودا سواء كان من جهة افاضة الوجود او غيرها فتدبر
قال الح وهيهنا لشر العدم قد ظهر مما ذكرنا ان في كون العدم مطلقا ايضا
شرا تاملا مثلا سلب الشريك يمكن ان يكون خيرا وكذا عدم الجمادات لا نعلم
وجه شريته ثم انهم اذا ادعوا ان كل شر عدم لا يرد عليهم ذلك لكن الظاهر
من كلامهم انهم يدعون العكس الكلي ايضا فافهم قال الشيخ ولعلك تقول ان
الشر اه قد عرفت فيما سبق ان كون الغالب في كل نوع الشر لا يتقدح في معقوديهم
اذ اللازم على طريقتهم ان يكون جميع خيرات العالم غالب على شروره ولا يلزم كون
خيرات كل نوع او كل شخص غالبة على شروره لكن الشيخ اراد ان يجري ذلك
في النوع ايضا تشديدا للامر واحكاما له وايضا نوع الانسان الذي هو اشرف انواع
الكائنات اذا ثبت ان الغالب عليه الشر فيصير مظنة انه يجوز ان يغلب الشر على
جميع الممكنات بطريق الاولى فوجب ان ينفوا ذلك لئلا يصير لذلك الوهم فافهم
قال الح فنقول الكلام في الموجود الذي هو الشر الخ فيه نظر لان الجهل البسيط الذي
في الانسان اما لاجل نقصان غريزية عن اكتساب العلوم او لحصول موانع منه

او ليقصره

نقض المقدمة الاخرى
وهي ان الشر العدم
وقد ظهر ايضا

او لتقصيره في طلب العلم والاول كانه شر على طريقتهم اذ خلو شيء بدون ان
يحصل له ما يتوصل به الى كمالاته لعلمهم بعيد ونه شرا منافيا للحكمة والجبر والعذر
بانه لعل المادة لا يطيع لقبول ذلك كالاصبع الزايدة وان نقصه ليس بممنوع
اذ على هذا يلزم تجويز ان يخلق الله تعالى جميع الخلايق ناقصة غير متمكنة من تحصيل
كمالاتهم المطلوبة منهم باعتبار ان مادتهم لا يطيع للتمامية والظاهر انهم لا يجوزونه نعم
هذا العذر يقولون به في بعض المواد النادرة ويدرجونه في قاعدة الشر القليل
اللازم للخير الكثير والثاني وان لم يكن ايضا يرجع اما الى مثل هذا او الى امور وجودية
مستلزمة للشرور وبالجملة الاسرار فيما ذكره وايضا لا شك ان الغالب على
اكثر الناس وجود الاخلاق الردية لا مجرد عدم الاخلاق الفاضلة والمكابرة
مكابرة وذلك انها موجودات هي شرور وح لا يجري فيها هذا العذر الذي ذكره
الح والاولى ان يق في الجواب عن غلبة الجهل البسيط والاخلاق الردية على
ما يستنبط من كلام الشيخ في الفصل الاتي انها وان كانت شرورا وشقاوة
الا انها مما لم يوجب العقاب الدائم والعذاب السرمد وينقطع عقاب صاحبها
ويتخلص الى السعة من رحمة الله تعالى دائما فاذا قوبلت الشرور التي هي نفس
هذه الامور وكذا العقاب الحاصل بها بالسعادة الابدية الحاصلة بعد
ذلك كانت الغلبة للسعادة ولا يكون لهذه الشقاوة قدر في جنب تلك
السعادة وايضا يمكن ان يق الجهل البسيط وان كان شرا لكن لا يلزم
منه غلبة الشر على نوع الانسان اذ الخيرات فيه كثيرة واقلها الوجودات بل
لجميع النوع وهذا الجهل انما هو لعله لا يقابله وحده فكيف مع الخيرات الكاملة
الاخرى التي يكون في هذه النشأة وان لم ياخذ حال النشأة الاخرى فافهم

قال الشيخ تنبيه لا يقعن عندك ان السعادة في قال الامام في تفسيره لما ذكر ان
الوسط في العقايد والاخلاق اعني النفوس الخالية منها هو الغالب ح ربما
خطر ببال الانسان ان السبب للسعادة الاخروية ليس الا العلوم فالنفوس الخالية
عنها لا يكون لها شيء من السعادات فيكون الغالب على النفوس ان يكون
معطلة لا يكون بين وجودها وعدمها فرق الى آخر ما قاله ولا يخفى ان قوله يكون
معطلة لا يكون بين وجودها وعدمها فرق لا يصح على طريقتهم لانهم يعتقدون ان
الوجود خير والعدم شر نعم يصح على ما ذكرنا انه ليس بمعلوم ان يكون كل وجود
خيرا بل المعلوم ان الوجود الذي له الادراك الذي يحصل له بسبب اللذة
والبهجة خير واما ما سواه فليس بمعلوم وان كان يجوزه العقل والاولى على طريقتهم
ان يق مراد الشيخ بيان ان السعادات بهذا النوع كثيرة غير محصورة لا نسبة لها الى
الالام والشقاوات التي له في هذه النشأة وفي النشأة الآخرة اظهارا للفضل
الله تعالى وجوده الذي لا يعد ولا يحصى واستصغارا للالام الحاصلة في النشأتين
في جنب النعم الغير المتناهية التي اعدت لاكثر هذا النوع فافهم قوله فهذا كالتغيير
للجهل بهذا مع انه لا يخرج عن بعد لا يلايم قول الشارح ان ما عداهما يلتقيان السعادة
منقطعة او لا يلتقيان اذ الاوسط هذا افراد الصغير في المواضع الثلثة قال
الشيخ او لعلك تقول الحامل لامكن كيف يمكن تقرير الوهم بوجهين احدهما انه هل
يمكن ان يجعل القسم الثاني بحيث ان لا يكون مما يصدر عنه الشر يعني ان
يجعل النار بحيث لا يصدر عنها الاحراق اي لا يكون فعلها الاحراق والجواب
ح ان النار ح لا يكون نارا بل شيئا آخر اذ النار هي الجسم الذي يقتضي
بطبعه الاحراق فلو لم يكن كك لم يكن نارا وح يلزم اما على طريقة الحكماء

ان

تمم دول السبع
هلا امكن ان يتبرا القسم الثاني
عن لحوق الشر فيكون خيرا محضا اه

ان لا يوجد الله تعالى النار مع انه امر ممكن وجوده وليس شره غالبا على خيره
ولا مساويا فيلزم البخل تعالى الله عنه واما على طريقتهم ان يفوت الغرض
والمصالح التي يكون البتة في النار وهو غير لايق بالحكمة وكلام الشيخ ظاهر
الانطباق على هذا الوجه وثانيهما ان يق انه هلا يمكن ان يكون النار مثلا
بحال لا يصدر الاحراق عنها لكن لا في مادة يكون شرا كجسم حيوان او ثوب
فقير بل في مادة يكون مصلحة كحرق الحطب مثلا بان يمنعها الله تعالى عن الاحراق
عند ملاقات الحيوان مثلا كما في قصة ابراهيم على نبينا وعليه السلام والجواب
ح اما ان يق لعله لا يمكن منعها عن فعلها سواء كان منعا بالكلية او منعا في
الجملة وجواب الشيخ يمكن حمله عليه بان يق مراده ان هذا الفعل لازم لها فلا يمكن
صرفها عنه فلو فرض صرفها عنه فكان النار لم يكن نارا ويفوت خلق النار وهذا
الجواب كما ترى اذ لا يمكن الاجراء على القول بان الله تعالى لا يمكنه منع النار
عن الاحراق دائما واما ان يق يمكن ان يمنع الله تعالى النار عن فعلها دائما
اذا وصل الى جسم حيوان او ثوب فقير لكن لعله يمكن ان يفوت معه مصالح
كثيرة زايدة على هذا الشر الحاصل من احراقها ويجوز ان يكون فوات تلك
المصالح الكثيرة لازما للمنع بحيث لا يمكن ان يتحقق هذا ولم يفت تلك حتى يق
انه لم لا يمنع مع حفظ تلك المصالح كلها وبالجملة لا بد بالاخرة من القول بان
بعض الشرور لازم بحيث لا يمكن ان يتخلف عنه وجود بعض الموجودات
والا لا ينقطع السؤال وقد بقي هنا امران ينبغي التنبيه عليهما الاول ان
تخصيص شرية النار باحراق جسم الحيوان او ثوب الفقير مثلا على ما في كلامهم
على طريقة الحكماء كانه على سبيل التمثيل والا فالاحراق مطلقا عندهم شر لانه ازالة

لهذا ام

اصح
على ما في كلامهم

بصورة موجود يكون هى كالة كصورة الحطب مثلا وهى شر عندهم وح الايراد
المذكور على الوجه الثانى للحسن احراقه فى النار ونحوها اذ لو فرض منعها
عن الاحراق مطلق فلا يتحقق ح المصلحة المطلوبة عنها الا ان يق
لا يمكن ان يحصل من النار المصالح التى يكون الغرض من احراقها للاجسام
بدون ان يحصل الاحراق واجراء هذا الايراد على هذا الوجه فى غير النار مثل
الحيات والعقارب اظهر بان يق لم لا يمنعهما من لدغ الحيوان عند ملاقاتها
لها وما هذا الا على طريقة الحكماء فيمكن حمل التخصيص على حقيقته اذ لا يظهر شر فى
احراق نحو الحطب فانهم الثانى ان الشرية الحاصلة من النار من مطلق
الاحراق على راى الحكماء اذ خصوص احراق الحيوان وثوب الفقير مثلا لا على
رايهم يكون وقوعهما من باب انه يجوز وقوع الشر القليل اللازم للخير الكثير
عند الحكماء فلا يجب عوض على الله تعالى للحيوان الذى احرقته النار وهذا
ما لا يقبله الطبع السليم والعقل المستقيم ولا يعتد ل عليهما ان يحترق شخص
انسان لاجل انتفاع اشخاص اخر او لاجل ان يوجد مركبات كثيرة
اذ الوجود عندهم خير ويمكن ان يكون الخير الكثير الذى يقتضى لاجله هذا
الشر القليل هو هذه الوجودات بل الصواب ان يق على ما قال المتكلمون
انه يجب على الله تعالى ان يوصل العوض الى ذلك الشخص بحيث يرضى فحصل
القول الحق فى المقام ان الشرور التى فى هذا العالم من النار مثلا من
الاشياء التى لا عقل لها متضمنة لمصالح كثيرة لعلها لا يمكن حصول تلك المصالح
بدونها وما يحصل من هذه الشرور الى الحيوان من الالم وفقد العضو و
المال يعوضه الله تعالى من عند نفسه اما فى هذه النشاة او فى الآخرة بقدر

يحصل به الرضا وما ليس كك ان كان شئ كك على ما هو طريقة الحكماء من ان
الاحراق مطلق شر فلا نعلم ان الحال فيه كيف يكون ولعل الظن انه لا
يتضمن شيئا اذ احراق الحطب على تقدير كونه شرا اى شئ يتصور ان يكون
فى مقابله والله تعالى عالم بحقيقة الحال وامّا الشرور الحاصلة من المكلفين فان
كانت بالنسبة الى الحيوان فان كانت باذن الله تعالى فرجع الى الشق الاول
ويجب العوض عليه تعالى وهذا العوض الذى مذكره شامل للمكلف ان يكون
هذا الالم بحيث يستحقه المكلف او يدفع به الما زايدا يستحقه وان كانت بالنسبة
الى غيره ان كانت فظاهر انه ليس على المكلف شئ واما ان الله تعالى كيف صنع فيها
فليس بمعلوم والله اعلم **قال** الشارح والشيخ اجاب عنه اولا بجواب آت فيه
بحث لان القول بان الافعال الخسيسة يوجب الملكات الردية الراسخة
التى هى سبب للتالم والعذاب قول ليس عليه ح ولا برهان وانما هو مجرد احتمال
الا ان يق ليس غرضهم الا مجرد الاحتمال بيانا لانه يستشكل ويق ان العقاب
يثبت بالشرع فكيف مع ثبوت القدر فيق فى جوابه انه يمكن ان
يكون العقاب من هذا القبيل لكن الظاهر ليس مرادهم ان العقاب ثابت
بالشرع كيف حاله بل يدعون ان العقل يحكم بالعقاب وهو العقاب
النفسانى الذى من باب المرض وح يرد عليهم انه كيف يعلم بالعقل العقاب
وان الملكات التى يحصل من الافعال يكون مولمة لكن لا يحصل الادراك فى
الدنيا لاستغراق النفس بتدبير البدن بل ليس هذا كله الا مجرد احتمال بلا دليل
وبرهان نعم العقل يحكم بوجوب مكافات وانتصار للمظلوم من الظالم وظ
ان هذا الا يحصل من هذا الالم النفسانى الذى من باب المرض بل لا بد ان يكون

ان يكون بوجه آخر كالا يخفى **قال** الخ لو تحقق القول به على اثبات المعاد الجسمانى
بهذا الكلام لا دخل له فى المقام **قال** الخ لان افعاله تعالى منزهة عن الاغراض قد عرفت
ان كون افعاله تعالى منزهة عن الغرض بالمعنى الذى اراده لا ينافى ان يكون فعله
تعالى لاجل شئ وح يصح السؤال بان العقاب لماذا **قال** الخ فجوابه ظ وهو انه
لا يرتكب الخ فيه بحث لان السؤال الذى اورده الشيخ ليس الا ان المعصية اذا كانت
بالقدر وكانت واجبة فاى معنى للعقاب عليها وح فالقول فى جوابه بان العبد
ارتكب المعصية فيعاقبه الله عليه ليس بمستقيم اصلا بل لا بد من الجواب بطريق آخر
اما بان يق العقاب ليس من باب المجازاة للعمل بل من باب المرض اللازم منه
وهو الجواب الاول الذى ذكره الشيخ وهو انما يجرى فى النفسانى فقط ولذا خصه
الشيخ به واما العقاب الخارجى فلا بد فيه من مسلك آخر وفيه تمسك الشيخ فى دفع
السؤال فيه بالوجه الذى ذكره فظهر انه لا يلزم ان يق انه يرد السؤال بوجه آخر وهو
ان الله تعالى كيف يصدر منه الشر وجواب الشيخ انما هو فى مقابلته بل ليس جواب
الشيخ الا فى مقابلة السؤال الذى اورده اولا والذى ذكره الخ لا يصلح جوابا
له اصلا بل هو اول الكلام فان قلت ما حاصل جواب الشيخ على تقدير كونه فى مقابل
السؤال الذى اورده قلت حاصله ان العقاب ليس على ان العاصى مستحق
له حتى يق صدور العصيان عنه على سبيل الوجوب لانه بالقدر فكيف يستحق
العقاب به بل انما قدر العقاب لانه سبب للانتهاء عن المعاصى وفيه مصالح
كثيرة وهو انه وان كان شرا لكنه شر يتضمن خيرات كثيرة وقد بينا ان ارتكاب
الشر القليل لاجل الخير الكثير جائز هكذا ينبغى ان يتمم هذا المقام ثم لا يخفى ان
القول بان العقاب ليس على سبيل الاستحقاق قول مخالف للوجدان وايض

لانا نعلم ضرورة ان من فعل فعلا قبيحا كضرب احد فهو يستحق الضرب واللوم ولو كان
احد ضربنا نضربه على سبيل الاستحقاق ويكون فى نظرنا حسنا ولا يخطر ببالنا انه يفيد
فى انتهائه عن القبح او انتهاء غيره عنه ولا مجال للشك فيه فافهم **قال** الخ ولما
كان الوفاء به ايضا التخويف ايضا الخ فيه نظر لان الكلام فى سبب العقاب الذى
يثبت من الشرع وفرض الشيخ تسليم حمله على ظاهره وظاهر ان العقاب الذى
يثبت من الشرع هو العقاب فى الآخرة وذلك العقاب لا معنى لكونه سببا
لارادة الافاعيل الجميلة ~~لان الافاعيل الجميلة~~ الا افعال الاختيارية فى الدنيا و
فى الدار الآخرة لا تكليف ولا عصيان حتى يق ان العقاب فعله يصير سببا
للافعال الجميلة فى الآخرة والحاصل انه لا شك ان التخويف لاجل ارادة الافعال
الجميلة فى الدنيا والعقاب الذى ذكر انه مؤكد للتخويف لا بد ان يكون ايضا مؤكدا
للارادة تلك الافعال لا الافعال الاخروية فان قلت اذا لم يكن عقاب ولم يصح ان
يكون فلا يحصل التخويف اذ التخويف انما يكون عند تجويز ان يحصل العقاب فاذا
فرض انه لا يجوز العقاب بناء على عدم نفعه فلا يحصل التخويف فلا بد من العقاب
ليحصل التخويف المفيد فى ارادة الافعال الجميلة قلت لا يلزم ان يكون عقاب فى الواقع
حتى يحصل التخويف بل يكفى ان يجعل الله المكلف بحيث يجوز فى نظره فعل العقاب
فى الآخرة وان لم يكن جايزا فى الواقع فان قلت لعله لا يمكن ذلك الا على تقدير
عدم جوازه فى الواقع بناء على عدم نفعه يكون العقل السليم يدرك عدم امكان
وقوعه ولا يجوز وقوعه قطعا حتى يحصل التخويف قلت الاصوب انه يمكن ان نقول ان
وقوع العقاب فى الآخرة لا ثمرة له على وجه لان تجويزه فى هذه النشاة ان
كان حاصلا للمكلفين فالتخويف حاصل سواء وقع او لا وان لم يكن حاصلا فلم

فلم يتحقق التخويف سواء حصل العقاب ايضا او لا فبقي الاحتجاج كان لا وجه لتوجيه العقاب بهذا الوجه بل لا بد من توجيهه بوجه آخر فتدبر قال الشارح ولا يثبت لغت

الجزئي لاجل الكلي فيذا وما بأس بقال ان مثل هذا ليس بجايز ولا يعقل على العقل ولا يصح ان يعاقب احدا لمصلحة حال اخرى وليس هو الا الظلم الصريح تعالى الله عنه علوا كبيرا والاستشهاد الذي اورده من قطع العضو لصلاح البدن اذ التألم والصلاح في هذا الغرض عايد الى الشخص اهـ فهي الحقيقة يرتكب ذلك الشخص فسادا قليلا لاجل نفسه لازالة فساد كثير عنها وظاهر انه لا قبح ولا ظلم وتخيل حصول ظلم بالنسبة الى العضو المقطع لاجل صلاح باقي البدن مثل التخيل الذي قيل في الشعر الفارسي مى كشت بجنده كون خر بابسر خر جورا تو خورى وچوب را من خورست ولو قيل ان بناء الاستشهاد على طريقتهم من ان وجود كل شيء وعدمه وعدم كاله شر فوجود العضو المقطوع وبقاؤه على حاله خير له فازالته شر قليل ارتكب لاجل شر كثير وليس المنظور الخيرية والشرية بالنسبة الى صاحب العضو حتى يرد ما ذكرته قيل قد مر مرارا ان كون مثل هذه الامور شرا منظور فيه فرضنا انه شر وارتكب في مثلها القليل لازالة الكثير لكن كلامنا في ان الالام التي يصل الى الحيوان يحكم العقل فيها بداهة بانه لا يجوز ان يقع صح ان يوصل الم الى حيوان لاجل صلاح حيوان آخر او حيوانات اخرى بل هو ظلم صريح وعدوان فيقبح تعالى الله عما يقولون الظالمون قوله الاظهر في الجواب ان قالوا ان العلم تابع للمعلوم آه لا يخفى ان التابعية لا مدخل له في رفع الاشكال اذ الوجوب في الافعال ثابت سواء كان العلم علة لها او تابعا والاشكال انما نشأ من الوجوب والحاصل ان علية العلم لا يزيد

ل

في الاشكال شيئا وما ذكره المحشي من الاشكال القوي بهذه المرتبة التي اومأنا الى صولها فما اليها من الكلام قوله خلاف البديهة على ما صرح به بعض الافاضل وايضا يرد ان مجموع تلك الارادات بحيث لا يشذ منها شيء كان يمكن ان لا يكون في الحالة التي حدثت فلا بد في وقوعه من سبب خارج على ما ذكروا في دليل اثبات الواجب قوله فيتوجه السؤال المذكور اذ يقبح عند العقل فيه نظر اذ لا قبح عند العقل في عقاب احد باعتبار فعل صدر عنه بالقصد والارادة وان كان واجبا وقد بسطنا القول فيه في رسالة على حدة فمن اراد توضيح الحال فليراجع اليها قوله فاذا قال العبد صدور المعصية لا يخفى ركاكة هذا القول وشناعته بل كاد ان يكون كفرا وبالجملة ليس لاحد ان يجري على القول به في حقه تعالى بل اختياره اختيار تام فكيف ليس فيه شائبة الايجاب وليس معنى الاختيار الا هذا نعم فيه وجوب فعله ومراده وهو ليس بمناف للاختيار بل يحققه ويؤكده على ما هو المشهور وقد اشرنا اليه فيما سبق وان كان مراد المحشي شائبة الايجاب هذا الوجوب فلا نزاع معه لكن هذا ليس مما يستبعده عقول المعتقدين بالشرايع كما قال في الحاشية فظهر ان ليس مراده ذلك فتثبت ولا تتخبط قوله في الحاشية وهي ظاهرة الدلالة لا يخفى ان ما نقله عن بعض المحققين من الصوفية ليس اريد منه ان اختياره تعالى ليس بعنوان اختيارنا في انه كان لا يتردد اولا في الفعل ثم يترجح عنده احد طرفيه كما هو فينا بل احد طرفي الفعل متعين عنده ولا يمكن ان يقع غير ما هو معلومه ومراده وهذا لا يدل على ما ذكره اهـ بل يدل على الوجوب الذي ذكرنا وهو غير الايجاب اما لفظ الجبر الذي وقع في عبارة

ذلك البعض فجبره سهل كما لا يخفى قوله ولعل مراد ان تحقيق هذا البحث على هذا الوجه آه قد عرفت ان هذا الوجه ينبغي ان لا يحوم حوله احد قال الشارح فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات آه لا يخفى ان ما يدعيه الشيخ ويبنى الكلام في هذا المقام وغيره من المقامات عليه من انه تعالى لا يفعل الشر لانه خير محض لا يصدر منه الشر اما ان يكون بناؤه على ان المراد من الخير الوجود ومن الشر العدم ويدعي ان العدم لا يصدر عن الوجود فقيه اولا انه ما الدليل على ذلك ودعوى البداهة غير مسموعة ومع ذلك لا يمكنه القول به لانه معترف بان في العالم شرورا لازمة للخيرات ولا بد ان يقول باستناد تلك الشرور الى الموجودات فقد لزم عليه صدور العدم من الوجود واما ان يكون بناؤه على ان ما هو كامل الذات ينبغي ان يكون فعله ايضا فيما سبق او يكون بناؤه على ان من هو كامل ليس فيه نقص وله العلم بحقايق الاشياء والحكمة البالغة والقدرة الكاملة والغنى عن كل شيء فلا ينبغي ولا يليق به ان يفعل امرا فيه نقص ومفسدة وانت خبير بان هذا ليس الا الحسن والقبح العقلي الذي يدعيه المعتزلة اذ ليس معنى قولهم الا ان بعض الافعال ما يلايم العقل وبعضه ما ينافره كما ان بعض الاشياء يلايم الحواس وبعضه لا يلايمها واستحقاق المدح والذم الذي يذكرونه ليس شيئا غير هذا وايضا الكمال والنقص الذي يستعمله في هذا المقام وغيره في الالهيات مطالبه ليس الا الاولوية والاليقية والمناسبة على ما يصرح به الشارح ايضا فيما بعد ويلزم ان الشيخ اما ان يقول بتحققهما في الصفات والافعال جميعا او في الصفات فقط فان قال بالاول فنعم الوفاق اذ الكمال والنقص في الفعل ليس الا الحسن والقبح العقلي اذ هما ليسا الا الاليقية والاولوية وكونهما وعدمهما والحسن

الكمال والنقص تلك الامور

والقبح ايضا ليسا الا هاتين وان قال بالثاني فنقول لا شك ان العقل لا يجد تفرقة بين الصفات والافعال في ذلك فاذا كان يحمل ان الصفة الفلانية كمال والاخرى نقص وكان هذا معنى محصلا عقليا ليس بناؤه على العرف والعادة ومصالح الجمهور ونحو ذلك وكان الحكم به من الاوليات فلا محالة يصح هذا الحكم ايضا في الافعال وكان من الاوليات والتفرقة تحكم محض ومكابرة صرفة نعم لو كان مراد الشيخ ان بعضا من الاشياء التي تقول المعتزلة بحسنها او قبحها ليس حسنا او قبحه بديهيا بل كاد ان يكون بناؤه على العرف والعادة او نحوهما فهو كذلك ولا نزاع معه لكن الظاهر من سياق كلامه ان الطريقة التي اختارها في رفع الاشكال غير طريقة الحسن والقبح العقلي وهي طريقة المعتزلة وانها غير مستقيم الا ان يقال لعل مراده ان المعتزلة طريقتهم في هذا المقام ان العقاب حسن لان العاصي مستحق له وهذا مما ليس باولى من جملة الاشياء التي حكم العقل بحسنها وقبحها مبني على الرسوم والعادات والمصالح العامة بخلاف طريقة الشيخ لانه يقول ان العقاب ليس على سبيل الاستحقاق وان العاصي يجب ويحسن ان يعاقب على عصيانه بل انه يجب او يحسن وجوده في جملة الممكنات لانه من النظام الذي فيه خيرية كثيرة وشرية قليلة فما هو محط رفع الاشكال ليس بناؤه على الحسن والقبح العقلي وهو ان العقاب على سبيل الاستحقاق نعم ما ذكره في بيان فايدة وجوده مبني عليه فظهر الفرق بين الطريقتين وعلى هذا ظهر انه لا تصريح في كلام الشيخ بنفي الحسن والقبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه كما اشرنا اليه سابقا ويؤيده قوله ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض العاقلين اذ فيه اشعار بانه مسلمة في بعض المواضع هذا غاية توجيه الكلام وفيه مع ما ترى ما او مأنا اليه

سابقا ان العقاب على العصيان على سبيل الاستحقاق فتامل قال الشـ فاذن
بناء بيان احكام الخ فقد عرفت حقيقة الحال قال الشـ اقول على الاول العقول
بالقدر اه اعلم ان مراد الامام ان محصل الاعتراض انكم تقولون بالقدر وان
كل ما في الكون على وفق علمه وقضائه تعالى ولا يمكن ان يكون على خلافه واذا كان
كذلك فالعصيان ايضا كذلك ولا معنى للعقاب عليه فلم العقاب والجواب بان
التخويف حسن وكذا العقاب فانه يؤكده ليس في مقابلته اذ ما يقال في العقاب
يجري في التخويف ايضا بان يقال اذا لم يكن العصيان بالاختيار فلم التخويف
وذلك من وجهين احدهما ما هو الوجه في العقاب لان تخويف احد لا يكون
مستحقا للعقاب لا معنى له وثانيهما انه لا اثر له لانه اذا كان نظرنا ان العقاب
ليس بصحيح فكيف يتصور التخويف به لان التخويف انما يكون عند تجويز وقوع
ما يخاف منه واما عند عدم تجويزه فلا خوف فلا تخويف فلا بد ان يقال في الجواب
ان العقاب ليس على ما يحكم من انه على سبيل الاستحقاق من جهة العقل والقبح
بل هو ايضا من جملة الممكنات الواقعة بالقدر فكما لا يطلب في كل ممكن ان
علته ماذا فكذا في العقاب وليس مراده ان الامور الواقعة بالقدر ليست معللة
بشيء اصلا بل انه تعالى يوجده كيف يشاء ولا يسال عما يفعل فان قلت العقاب
شر فكيف يدخل في القدر فنقول هذا القول في هذا المقام مما لا وقع له
بعد ما بين كيفية دخول الشر مطلقا في القضاء الالهي بالبيان المفصل فان
قلت لعل مراد الشيخ ايضا ما ذكره الامام من الجواب لكنه لتوضيح الحال ازال
تردد الخاطر في وجه دخول العقاب في القضاء بين ان فايدته ماذا قلت فيه
او لا ان ترك ما هو محط الجواب وهو ان العقاب ليس على سبيل الاستحقاق

٢٤٢

من جهة العقل بل انما هو كسائر الامور الموجودة في القدر والاشتغال بالبيس
محتاجا اليه غير لايق وثانيها ما ذكرنا سابقا من ان جعل العقاب بالاخروي
سببا لارادة الفعل في الدنيا مما لا يستقيم وعند عدم استقامته يصير سببيته التخويف سببية
ايضا غير مستقيمة كما شرحنا وثالثها ان الاكبر على هذا البناء حسن العقاب على
حسن التخويف اذ هما سيان في سببية الفعل فكان ينبغي ان يقول ان العقاب
حسن لانه سبب للفعل ولا حاجة بل ولا فايدة في توسيط التخويف وهو ظ واذ قد
عرفت ما هو مراد الامام ظهر لك اندفاع ما ذكره الشـ عليه اذ الامام لا ينكر ان القدر
الذي يقول به الحكيم غير القدر الذي يقول به الاشاعرة وان ما في القدر معلل
عنده لان شيئا من ذينك الامرين لا ينافي ما هو مقصوده ومرامه كما بينا فافهم
وتثبت قال الحـ اشار الى امرين احدهما الخ فقد ظهر انه لا يصح شيء من
الامرين لا جوابا عن السؤال الاول للامام ولا ابطاله لجوابه ولا حاجة الى التصريح
به قال الحـ وقد تبين ان التخويف مقدم الخ لا يظهر لهذا القول فايدة قال
الشـ رة وليس فيما ورد من التنزيل الخ فيه نظر لان التنزيل مشحون بان المشركين
اصحاب النار وهم فيها خالدون ولا شك ان المشركين اكثر من الموحدين
في عصرنا هذا وفي ساير الاعصار الماضية على ما يظهر من السير الا في قرب زمان
انبياء آدم على نبينا وعليه السلم والظاهر انه يكون كذلك فيما بعد ايضا الا في عصر
الحجة القائم عليه السلم وعلى هذا القول بانه ليس في التنزيل حكم بان الهالكين
اكثر بل يمكن ان يوجد فيه ما ينافيه محل تامل قوله فقد تم بحمد الله وتوفيقه الكلام
في النمط السابع ويتلوه انشاء الله تعالى الكلام في النمط الثامن من النمط الثامن
قال الشـ فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة آه هذا اولى

النمط الثامن

مما ذكره الامام من قوله اعلم ان الشيخ كانه ادعى الضرورة في اثبات لذة وراء اللذات
الحسية الظاهرة ثم انه في الفصل الاول من هذا النمط بين ان اللذات
الخيالية والوهمية اقوى من الحسية الخارجية وفي الفصل الثاني بين ان
اللذة العقلية اقوى من اللذات الحسية الخارجية انتهى لان ما ذكره الشيخ
في هذا الفصل كما بين قوة اللذات الوهمية كذلك بين وجودها فالتخصيص
ببيان القوة احالة ببيان الوجود الى دعوى الضرورة مما لا وجه له قال الشـ
فان العقلية اعظم منها اول وذلك لان الخ اعتراض الامام على قول الشيخ
فما قولك في العقلية انه اقناعي الشـ رة لعله لرفع هذا القول اقام الدليل
الذي اورده وانت خبير بانه لا يدفع قول الامام لان كون اللذة ادراكا مم
وانما المسلم ان الادراك لازم لها واما انه عينها فلا وح لا نم ان قوتها لازمة
لقوته على ان في كون الادراك العقلي اقوى ايضا مجال تامل فتامل قال الشـ
صرح في هذا الفصل بالرد عليهم ولذلك سمه بالتذنيب هذا هو الشرح المطابق
للمتن واما ما ذكره الامام في تفسير هذا الفصل بقوله لما اثبت في الفصل المتقدم
ان اللذة الباطنة اقوى اثبت في هذا الفصل ان اللذة العقلية اقوى آه
انتهى فلا يخفى ما فيه من عدم مطابقته للمتن قال الشـ ثم نبه على مقصوده بالمقايسة
آه رد على الامام حيث قال ما نقلنا عنه في الحاشية السابقة واعلم انه لا شك
في ان هذا الوجه اقناعي ظاهر البطلان جدا انتهى وجه الرد ان المدعى بديهي وهذا تنبيه
عليه فلا ايراد قال الحـ بل ادراك نيل الملايم سنتكلم انشاء الله تعالى قال
الحـ بل لا بد مع ذلك ان نيل انه آه لا يذهب عليك ان هذا النيل مما لا يظهر
معناه اذ في اللذات الحسية الظاهرة ايضا ليس الا ادراك الشيء اللذيذ وحصول

٢٤٣

صورته وهي في الحس مثلا في رؤية المحبوب ليس الا ارتسام صورته في الباصرة
وكذا الالتذاذ بالحلاوة ليس الا ارتسام صورة الحلاوة في الذايقة هكذا
في ساير الحواس فما معنى هذا النيل الذي يذكرونه ولعل المراد منه حضور المادة
التي تنتزع منها الصورة وهو ايضا كما ترى اذ على هذا لا يتصور النيل في
الادراكات العقلية سيما في تصديقاتها وايضا سيذكر الشيخ ان المادة
لا مدخل له في اللذة بل لو امكن ان يحصل في الحس المشترك صور المحسوسات
لا من الخارج كان الالتذاذ الحاصل من ادراك الاشياء الخارجية باقيا بحاله
من دون تفاوت وبما ذكر ظهر ايضا حال ما ذكره الحـ قبيل هذا حيث قال اما اذا
تخلص من هذه الشوايب فربما يعتورها حال كالمشاهدة بالنسبة اليها وهو
نيلها لما عرفت ان في المشاهدة ايضا لا نيل سوى ارتسام صورة المرئي في
العين وعلى هذا لا يوجد في المقام شيء محصل الا ان يقال ان الوجدان حاكم
بان الادراكات الظاهرية الذ من الادراك الخيالي وكان المراد بالنيل
الادراك الظاهري وهذا مع ما فيه من التكلف لا يحتمله كلام الشـ والحـ كما لا يخفى
وان كان يمكن حمل كلام الشيخ عليه بتكلف واذ قد عرفت هذا علمت ما في كلام الحـ
قبيل هذا اذ نقول اللذة ليست هي ادراك الملايم فقط بل ادراك ونيل له
للملايم اه على ما اشرنا اليه هناك فتدبر قوله فلا صواب ان يقال ان لم يحصل
الا في الاشيه قد عرفت ان نيل عين المحبوب ايضا ليس الا بادراك صورته و
حصولها في الباصرة وهو حاصل في الادراك الخيالي ايضا وليس الفرق بين
المشاهدة والخيال بان في الاول نيل عين المحبوب وفي الثاني نيل صورته
وقد عرفت ايضا ان الفرق لحضور المادة وعدمها ايضا مما لا دخل له في قوة الالتذاذ

مع ان هذا الحضور والغيبة ليس من النيل الذي ذكروه وعدمه في شيء كما لا يخفى
فليس الفرق الا بان يقال ان هذا النحو من الادراك اي المشاهدة واضرابها
الظاهرية اقوى والذهن الادراك الخيالي من دون ان يتمسك بالنيل
وعدمه لانه لا يقال مثله المعتقد كما قررنا **قال** الشارح بل هي ادراك حصول
اللذيذ فيه بحث ظاهر اذ ادراك الحصول لا دخل له في اللذة اذ نشهد
بالوجدان ان في اكثر الامر اللذة حاصلة بمجرد ادراك اللذيذ من دون ان يدرك
حصوله وتشعر به وانكاره مكابرة **قال** المح بل مع حصوله وهو النيل وقد مر الكلام
فيه مفصلا **قوله** بل انما يشترط النيل الى المعلومات اه قد عرفت ان النيل
الى المعلومات لا معنى له الا حصول صورها في الذهن **قوله** مثلا فرق ما بين
ان يلتذ بالمحبوب اه قد ظهر ان الفرق بين الصورتين ليس الا ان في الاول
النيل الى ذات المحبوب وفي الثاني الى الصورة **قوله** بل انما يلتذ اه
لا يخفى انه على طريقتهم لذة النفس في العلوم باعتبار معلوماته لكن لما كانت
في هذه النشأة مستغرقة في المحسوسات الفة بها وبالصفات الذميمة لا
يحصل لها هذه اللذة كما صرح به المح آنفا وسيجيء ايضا واما التذاذها بانها عالمة
بها فهو لذة اخرى وهي حاصلة لها في هذه النشأة ايضا والمحشي خلط
بين اللذتين وسيجيء لهذا زيادة بسط **قوله** واما بعد الموت فيظهر عدم
مطابقته له فيه بحث ظاهر اذ على هذا يجب ان يرتفع عذاب صاحب
الجهل المركب لزوال جهله الموجب له وهو خلاف ما صرحوا به وليس مراد المح
الا هذا فتثبت **قوله** فالحق في الجواب ان يقال ان العذاب للندامة و
الحسرة اه فيه بحث ظ اذ على ما ذكره لا وجه للندامة والحسرة اذ الندامة

والحسرة

والحسرة اما على حاله في الدنيا بانه لم يحصل هذه الاشياء على وفق الواقع ليكون
ملتذا بها في الدنيا فهو باطل اذ التذاذه في الدنيا على حد سواء كانت
علومه مطابقة للواقع او مخالفة لها لانه اعتقد في الدنيا انها موافقة للواقع
وبهذا كان ملتذا والا كان ينقص لذاتها من مخالفتها للواقع وهو ظ واما على
حاله في الآخرة بانه لم يحصلها في الدنيا على وفق الواقع ليكون في الآخرة ملتذا
بها وهو ايضا باطل لانه بعد ما علم ان ما حصلها هو خلاف الواقع فقد علم هذه الاشياء
على هذا الواقع وهو الذي يخالف علمه في الدنيا فيجب ان يكون ح ملتذا بها فما
سبب الندامة والحسرة فافهم **قوله** كمثل من اشترى فرسا فاعذر في الظلمة الخ
الفرق بين ما نحن فيه على ما زعم المحشي وبين هذا المثال بين لا خفاء به كما قررنا
قوله كان مثالما به المأوايا لعدم امكان تداركه اه قد ظهر ما فيه مشروحا
قال المح وسيبين الشارح زيادة بيان مستكملا ان شاء الله تعالى **قال** الشارح
اي حصول شيء يناسب شيئا الخ كون المناسبة والاصلحية واللياقة امورا عقلية محل
تامل لكن الحق انها تكون عقلية في الجملة اما ما ادعوه من ان وجود كل شيء خير و
كمال له بهذا المعنى فهو في محل التوقف اما المسلم ان ذوي العقول بل ذوي الادراك
يوجد اشياء يكون مناسبة لهم واصلح واليق بهم وهذه المناسبة والاصلحية و
الاليقية بحسب العقل لا بحسب العرف والعادة او غيرهما ومنه يستخرج الحسن
والقبح العقلي الكاين في الفعل المتنازع فيه عند الاشاعرة والمعتزلة وقد مر
الكلام في ذلك فيما سبق ايضا فتدبر **قال** الشارح والوجه في ذكر مبحث اللذة
والالم الخ لا يخفى ان اللذة والالم اوضح مما ذكره الشيخ في تعريفهما كثيرا والعذر الذي
ذكره الشارح انما يمشي فيما اذا حصل من التعريف توضيح وتبيين وفيما نحن فيه الظ

انه ليس كذلك فافهم قال الخ فذكر الشارح انه خير باعتبار انه مؤثر الخ فيه نظر لان مراد
الشيخ هنا ليس الفرق بين الخير والكمال بهذا المقدار بل هنا هو الذى ذكره سابقا
حيث قال والفرق بينهما ان ذلك الحصول الخ بل مراده الفرق بينهما بالعموم والخصوص
كما هو مصرح به وحاصل الفرق ان الكمال هو ما يحوه الشى مطلقا سواء كان له
باستعداده الاول او الثانى والخير ما يحوه باستعداده الاول فيكون اخص
منه ولهذا التعجب من ان الشيخ بعد ما صرح بان الخير كمال معيد بقيد ما كيف
يقول الامام ان كلامه مشعر بان الخير والكمال واحد وقد اشار الشارح فى ما سبق
ايضا بان الخير اخص من الكمال حيث قال وافرد الخير لانه بقيد تخصيصا ما لذلك
المعنى والعجب من الح انه بعد هذه التصريحات يقول ان الفرق بينهما بالاعتبار
ويدفع اعتراض الامام بهذا الاعتبار وبما ذكرنا ظهر بطلان قوله لا سراب فى انهما
شى وبان صدقا فافهم قال الخ فان من لاحظ صحته وجد لذة عظيمة لا يخفى
ان الظاهر من سياق كلام الشيخ الى اخر النقض والجواب على ان الصحة من قبيل
المحسوسات فالناقض يدعى انها خير وكمال ومحسوسة مع انا لا نلتذ بها والشيخ سلم ذلك
ويقول ان اهل المحسوسية على ما ذكره الشارح ان او قوتها على ما ذكره الح ثم لا استمرارها
ولذلك لو حصلت بغتة لكان الالتذاذ بها عظيما وح القول بان من لاحظ صحته
وجد لذة عظيمة لا مدخل له فى المقام وحمله على انها ليست من قبيل المحسوسات حتى
يلزم ان يكون محسوسة ما دامت حاصلة بل انما يدرك بالعقل وعند ملاحظتها يحصل
لذة عظيمة فلا النقض بعيد كل البعد كيف وما ذكره الشيخ من العلاوة ينافيه
فان قلت فعلى ما يحمل مسامحة الشيخ قلت كان مراده ان الالتذاذ حاصل حال
الصحة دايما لكنها لدوامها واستمرارها نغفل عنها بهذا ثم لانه يرى ان الصحة من قبيل

اى

الى المحسوسات فتدبر قال الشارح ولما لم يكن النقض من هو ماليه لتوهم بيان
الجمهور الخ لا يظهر مراده من هذا الكلام فانه كما كان النقض الاول من ان الصحة
مع كونها خيرا وكمالا مدركة والالتذاذ فلا يصح التعريف المذكور بناء على توهم انها
مدركة كذلك النقض الثانى من ان ادراك الحلاوة مع كونها خيرا وكمالا حاصل
للمريض مع عدم الالتذاذ فينتقض التعريف بناء على توهم انها خير وكمال للمريض
ولا فرق بينهما اصلا وعدم انكار الجمهور لذة الحلاوة بسبب كراهة المريض لها
لا ربط له بالمقام اصلا كما لا يخفى قال الشارح ولذلك لم يعتبر الشيخ فى ذكر ماهية
اللذة والالم الخ قد عرفت ما فيه مفصلا فلا حاجة الى ان نعيده قوله لان
ذلك يقتضى تكرارا فى المعنى الخ فيه نظر لان نيل اللذة غير النيل الذى فى اللذة
لان النيل الثانى متعلق بالكمال والنيل الاولى متعلق باللذة فلا يلزم تكرار
من ذكره فى هذا المقام كيف وهو اعترف بان الذوق نيل اللذة فاذا كان
فى ذكر النيل تكرارا لزم ان يكون فى ذكر الذوق ايضا تكرارا مع انه ذكر الذوق
ولا يمكن حمل الكلام على لزوم التكرار اللفظى اذ ليس فى لفظ اللذة ذكر النيل
ومع ذكر انه صرح بالتكرار المعنوى وبالجملة كلام الشارح ليس بمستقيم قال الخ
اذا حصل صارت ملتذة به فيه مسامحة لان حصول الكمال لا يكون سبب اللذة
بل ادراكه فكانه اراد بالحصول الادراك قال الخ وهو ان يكون ما لا يليق
فاذا حصل حصلت اللذة لا محة لا يخفى ان كلامهم مردد بين ان يكون كمال النفس
العلم بالاشياء وح لا يلزم ان يكون اللذة حاصلة بمحض حصول العلم على ما ذكره
الخ لما قد عرفت ان اللذة ادراك الكمال لا حصول الكمال بل يكون اللذة
ح حاصلة من العلم بالعلم وبين ان يكون كما لها وتعلقها بالاشياء وح يكون اللذة م

حاصلة من ادراكها ويكون كما قال الخ اللذة حاصلة من حصول العلم والالذ بالمقايسة
الى الحواس هو الثانى لان الغذاء الذايقة مثلا كماله وملايمة طعم الحلاوة و
ادراك لذة لها لا ان ادراكه كمال وملايم له او نقول هذا لا يدان لا يحصل اللذة
الا بعد العلم بالادراك ولكن نجد بالوجدان ضرورة ان اللذة حاصلة وان كنا غافلين
عن الادراك ولا يمكن ان يق ان الادراك كمال ويحصل من حصوله اللذة اذ
يلزم ان يكون حصول كل كمال لذة مع انه ليس كذلك اذ الحواس والعقل لها كمالات
كثيرة ولا يلزم من حصولها لها لذة الا ان يدعى ان خصوص هذا الكمال حصوله لذة
او مستلزم للذة ولا يلزم ان يكون كل كمال كذلك هذا ثم لا يخفى انه لا يتفاوت الحال
فى هذا المقام الذى كان الشيخ بصدده من اثبات اللذة العقلية وتفضيلها على اللذة
الحسية سواء قلنا بالاول او بالثانى اذ جميع ما ذكره جار على التقديرين فافهم
قال الشيخ مثلا لا يتمايز الذات الى اتحاد العاقل والمعقول مع
انه خلاف ما ذهب اليه ولانه اراد التمايز فى الخارج بناء على ان العلم ليس موجودا
فى الخارج ولا يخفى بعد قال الشارح وليس كما قال فان المحدود والحد الخ ما ذكره
من الادراك صحيح واما فى المدرك فلا وهو ظاهر قال الشارح ولما وجدوا ذلك
الامر حاصلا للعقل الخ فيه نظر اذ غاية ما ذكره انهم وجدوا عند ادراك الحواس
ملايماتها امرا سموه باللذة سواء كان عين الادراك او غيره فلو انهم وجدوا
هذا الامر عند ادراك العقل ايضا يصح ان اللذة حاصلة له لكنهم لم يجدوا ذلك
بل ما وجدوا ان العقل ايضا يدرك اشياء ملايمة له ومجرد ذلك لا يثبت انه له
ايضا الامر المذكور الذى نجد عند ادراك الحواس اذ يجوز ان يكون ذلك الامر
عين ادراك الحواس خاصة اذ لا دراكها وكون ادراك الحواس وادراك العقل

مشتركين

مشتركين فى الادراكية لا ينافى ذلك والحاصل ان الادراك جنس اذ يجوز ان
يكون خصوص نوع شىء عين الشىء ومستلزما له من دون ان يكون النوع الآخر
كذلك الا ان يدعوا البداهة فى المطلوب ويكون ما ذكروه تنبيها عليه فافهم قال الشارح
وعلى حصول الالم يحتاج لحصول سلب اعترض الامام بان للقايل ان يقول لم
قلتم ان حصول تلك الهيات الرديه فى النفس سبب لحصول الالام وما الدليل
على ذلك فان هذه المقدمة ليست من الاوليات الغنية عن البرهان انتهى وايضا
يمكن ان يق لعل تلك الهيات لا يبقى بعد الموت وكانت الحيوة شرطا لها
لا بد لنفيه من دليل قال الشارح على ان تلك الالام البدنية هذا ايضا يحتاج
الى دليل ودعوى البداهة غير مسموعة قال الشارح ولا يكون بسببها تعذيب
فيه نظر لانه سيذكر فى الفصل الآتى ان الذين لم يفطنوا كمالا واشتاقوا اليه ولم
يحصل لهم يكونون معذبين ما دام شوقهم باقيا وههنا ايضا لما ان ناقص القوة
يمكن ان يكون لهم شعور بان للنفس كمالا وشوقا اليه الا ان يكون مراده بالتعذيب
التعذيب الدايمى قال الخ لعدم الخطار ما فيه فان من لعدم
عدم الاشتغال بالعلوم الخ هذا يصير ورود الايراد الذى ذكرنا فى الحاشية السابقة اظهر
كما لا يخفى قال الخ الثانى الفرق بان النقصان فى القوة العملية الخ فيه بحث
اما اولا فلان كون الهيات مستفادة من الافعال والامزجة لا يستلزم زوالها
بزوالها لان الافعال والامزجة ليست موجدة لها والالازم ان لا يبقى بعد الموت
اصلا مع انكم قايلون بانها تزول بعد مدة قليلة او طويلة بحسب شدة الرداءة
وضعفها على ما صرح الشارح بل انما هى من قبيل المعدات فيجوز ان يصير تلك الهيات
الحاصلة باعداد الافعال والامزجة راسخة قوية بحيث لا يزول ابد الابد

لسعيه من دليل واما ثانيا فلان النقصان في القوة النظرية هناك ليست المراد
به عدم الاستعداد والقابلية بحسب الفطرة للكمالات النظرية والا فتشكل هذا
النقصان في القوة العملية ايضا غير مجبور على ما صرح به الح بل المراد به اما
خصوص الجهل المركب واما يشمله مع اعتقادات العوام والمقلدة وعلى
التقديرين نقول لا شك ان للافعال والامزجة ايضا دخلا في تلك الامور
فيمكن ان يزول بزوالها كما في نقصان القوة العملية على انه على التقدير
الثاني لا يمكن الحكم بعدم الزوال لانهم معترفون بان الاعتقادات الباطلة
للعوام والمقلدة يزول ولا يبقى دائما وعلى التقدير الاول يرد ان اطلاق
النقصان في القوة النظرية وارادة الجهل المركب لا يخلو عن حزازة فافهم
قال الش الذي ستعذبون بنقصانهم لاشتياقهم فيه انه يمكن ان لا يبقى
الاشتياق بعد الموت اذ لا دليل على بقائه قال الش فانها انما يلتذ بمشاهدة
ما اكتسبته اه هذا يدل بظاهره على ان للنفس بعد الموت نيلا للمعقولات غير
الادراك وقد عرفت فيما سبق ان لا معنى للنيل وليس سوى الادراك شيئا
الا ان يكون المراد انه يصير الجزم واليقين هناك اشد من الجزم واليقين في
هذه النشاة واراد بالنيل ايا على اي وجه كان نقول اي دليل على ان النيل
يحصل بعد الموت سلمنا انه يحصل بعد الموت امر آخر او شدة اليقين لكنا
نقول اذا حصل للنفس في العلوم المطابقة نيل للمعلومات باي معنى كان فـ
والعداوية فلا شك انه اذا يحصل له في العلوم الغير المطابقة ذلك النيل و
الالتذاذ بل حصل له التالم والعذاب يحصل له العلم بان هذه العلوم غير
مطابقة والا لكان حالها ايضا حال العلوم الاخرى فيزول جهله المركب ويحصل له

العلوم

٢٣٧

العلوم المطابقة ويصير سعيدا الايق لعله لا يكون له علم مطابق لانه مع بعده
كال البلادة لغرض الكلام فيما له علم مطابق لانهم يدعون ان صاحب الجهل المركب
معذب بجهله دائما سواء كان له علوم مطابقة اخرى او لا وذلك يكفينا في
النقض سلمنا انه لا جزم بانه يتفطن بما ذكرنا ويزول عنه الجهل لكن الاحتمال
يكفينا ولا بد في دفع الاحتمال من دليل وليس قال الش فانها لا محالة تنفقد
بعد الموت اه قد عرفت ما فيه قال الشيخ ولعل ذلك بعض بهم اه هذا
مناف بظاهره لما سبق من ان النقصان بحسب الغريزة غير مجبور قال
الش لما كان ان استحالتها محققة وهو ظ والاولى ان يقال لما كان ليس بوقتين قال
الح اما الزيادة فهي فرض خلو النفس اه لا يخفى ان امر هذا سهل كيف ولا بد ان يكون
هذه المقدمة ملحوظة فلا ضرر في اخذها في العبارة قال الح واما النقصان فلان
قوله ولا ان يكون الح فيه نظر لان قول الامام ولا تتعلق ببدن واحد اكثر من نفس
واحدة اشارة الى هذا القول من الشيخ كما لا يخفى قال الح فانه زيادة لا حاجة
اليها قد علمت ما فيه قال الح او يتدافع فلا يتعلق به فلا تناسخ فيه اذ يجوز ان
يرفع بعضها بعضا ويتعلق ما دونها فان قلت هذا لا كان مستلزما لتعطيل البعض وهو
مناف للعلية بناء الكلام على ما حسبه الح فلذا لم يذكر في الشقوق قلت التدافع الجميع ايضا
مستلزم للتعطيل فلم اورده في ضمن الشقوق والاولى ان يقال مراده بالتدافع اعم من
رفع كل ما عداه او دفع بعضها بعضا والمراد بعدم التناسخ ايضا كذلك اي لا يكون تناسخ
ح سواء كان بالنسبة الى الجميع او البعض المدفوع فافهم * هذا آخر ما تيسر لنا من الكلام
على الشرح وشرح الشرح وحاشية المحقق الشيرازي الباغنوي واتفق الفراغ منه بحمد الله
وحسن توفيقه يوم الاثنين رابع شهر شعبان المعظم سنة احدى وسبعين بعد الالف من الهجرة
النبوية على يد مؤلفه المذنب الراجي لمغفرة الباري ابن جمال الدين محمد حسين
الخوانساري اويتك بها هينا وحوسبا حسابا يسيرا
والحمد لله رب العالمين